

Ekteskapsetablering i Azmour: Slektskap, kjønn og ære

Eirin Enger



Masteroppgave i sosialantropologi

Sosialantropologisk institutt
Universitetet i Oslo

Vår 2014

Ekteskapsetablering i Azmour:

Slektskap, kjønn og ære

Eirin Enger

Masteroppgave i sosialantropologi

Sosialantropologisk institutt

Universitetet i Oslo

Vår 2014

©Eirin Enger

2014

Ekteskapseablering i Azmour: Slektskap, kjønn og ære

Eirin Enger

<http://www.duo.uio.no/>

Print: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Innhold

Sammendrag	i
I takknemlighet til	iii
Introduksjon	1
Hvorfor Tunisia? Tilgang og hovedinformanter	1
Problemstilling og forskningsspørsmål	4
Endring av fokus på hele studiet	6
Metode	9
Å ha med familie på feltarbeid	14
Ethiske refleksjoner	18
Teori og analytiske perspektiver	19
Avhandlingens utforming.	21
Om Tunisia og landsbyen Azmour	21
1 Slektskap og patriarkalsk dominans	27
Slektskapet som patrilineært og patrilokalt	29
Kvinnens valg av, og omgang med, sin svigerfamilie	33
Mannen som autoritær- kvinnen som tolerant og lydig	34
Konkluderende bemerkninger	37

2	Kvinner og menns roller og arenaer	39
	Todelingen som et naturligjort kulturelt konsept	41
	Kjønnsrollenes betydning- idealer og plikter	43
	Segregering av kjønnene, bevarer sosial orden	46
	Kvinnens jomfrudom: Den absolutte ære	50
	Konkluderende bemerkninger	55
3	Sosiale og økonomiske premisser for ekteskap	57
	Å finne sin partner- krever morens aksept	59
	Mannen står for huset, og kvinnen for inventar	61
	Økonomiske krav utsetter giftemål	63
	Sosiale betingelser: ære, konflikter, sykdom og stereotyper	67
	Konkluderende bemerkninger	74
4	Forlovelse og bryllupsfeiring i Azmour	75
	Det første møtet mellom parets familier (<i>pre-khotba</i>)	77
	Saifs rollespill på besøk hos Amal	78
	Bryllupsfeiringens forløp; dag for dag	84
	Konkluderende bemerkninger	94
5	Azmour før og etter revolusjonen	95
	Om revolusjonen	97
	Endringer uttrykt i folks hverdagsliv	100
	Ny politikk- en trussel for kvinners rettigheter	103
	Hijaben kommer tilbake	104
	Konkluderende bemerkninger	106
	Konklusjon	109
	Litteraturliste	111

Sammendrag

Det empiriske grunnlaget for avhandlingen er mitt 6 måneders lange feltopphold i landsbyen Azmour, som ligger nord- øst i Tunisia. Ekteskapsetablering i Azmour er en svært kompleks prosess, som starter lenge før selve bryllupsfeiringen. I avhandlingen beskriver jeg ulike sider av prosessen, som *partnervalg*, *bryllupsfeiringene* og den *patrilokale bosetting* etter bryllupet.

Gjennom mine beskrivelser av ekteskapsetablering viser jeg at personers respektabilitet, som er knyttet til prestisje og familie-omdømme er sentralt for hvordan mine informanter lever sine liv. Familien står i sentrum for hvordan samfunnet er organisert, og er viktig for en persons identitet. Fordi familier er kollektive enheter er valg av partner til sønner og døtre en felles avgjørelse, som er nøye gjennomtenkt. Valget er ikke lett da det er mange preferanser å ta hensyn til, som gjør kvinner og menn mer eller mindre attraktive for hverandre. Selve bryllupet feires gjennom flere offentlige arrangementer, hvor antall folk som kommer, definerer bryllupets vellykkethet. Samtidig skaper folks deltakelse et stort press på familiene til brud og brudgom, for i et offentlig arrangement som dette, er familienes rykte og ære spesielt utsatt. Et gjennomgående tema i avhandlingen er hvordan mine informantere forstår av ære kommer til uttrykk i deres sosiale organisasjon, og dagligliv.

Fordi jeg kom til Azmour kun to år etter revolusjonen i Tunisia, var endringer som hadde skjedd de siste årene et tema som opptok samtlige av mine informanter. Jeg avslutter derfor avhandlingen med å vise til empiri som argumenterer for at det har skjedd en endring i landsbysamfunnet, hvor religionen islam praktiseres mer konservativt.

I takknemlighet til

Aller først ønsker jeg å takke landsbybefolkningen i Azmour, for at dere åpnet deres hjem for meg og min familie, lot oss delta i deres hverdagsliv, og hjalp meg med min forskning. *Ouridou an achkor ahali Azmour ala hosn estekbel w ala mousaadati fi hatha el bahth.*

Tusen takk til min veileder Unni Wikan for at du gav meg gode råd og tilbakemeldinger gjennom hele prosessen, og takk for at du alltid var tilgjengelig.

Tusen takk til min samboer Daniel, for at du ble med meg på feltarbeidet, forholdt deg positivt til utfordringer, hjalp meg med, og viste interesse for min forskning. Din hjelp har vært uvurderlig!

En spesiell takk til min datter Celise, som bare var 2,5 år da du ble med mamma og pappa til Azmour. Det var helt herlig å ha deg med på feltarbeidet! Takk for din begeistring over landsbyen og familiene vi ble kjent med der. Ikke minst, takk for at du i etterkant av feltarbeidet har godtatt å gå på rommet ditt for å leke, eller tegne enda én tegning til, de gangene mamma «bare måtte skrive litt på oppgaven sin».

Tusen takk til familie og venner for at dere har interessert dere for mitt feltarbeid. Takk for at dere har oppmuntret meg, og motivert meg til å «stå på». En spesiell takk til mamma, pappa og mine to søstre Karolin og Iselin, for at dere har støttet meg helt fra starten av. Selv når jeg var langt vekk på feltarbeidet klarte dere å nå frem til meg med interesse, råd og motiverende ord.

Eirin Enger

Oslo, 16. mai 2014

Introduksjon av avhandlingen

Hvorfor Tunisia? Tilgang og hovedinformanter

I forberedelsestiden, høsten 2012 bestemte jeg meg for at jeg ville til et land i Nord Afrika, da det var noe ved den arabiske kulturen som hadde fascinert meg ved tidligere besøk dit. Jeg hadde vært i Egypt og Marokko, og ved begge disse besøkene hadde jeg møtt mange hjelpsomme, imøtekommende og åpne mennesker. Jeg kunne derfor fint se for meg at et feltarbeid lot seg gjøre her, med tanke på tilgang. Egypt ble uaktuelt da det i november 2012 startet folkeopprør og masseprotester mot president Mohamed Morsi. Spesielt var sikkerhet viktig i mitt valg av felt fordi jeg hadde med meg min datter på 2,5 år. Jeg ønsket å vite mest mulig om det stedet jeg skulle tilbringe de neste 6 månedene, slik at jeg var sikker på at det skulle være tryggest mulig for henne. Samboeren min, Daniel, skulle også være med på feltarbeidet. På et arabiskkurs jeg tok semesteret før feltarbeidet kom jeg i prat med kurslederen, Naufael, som var fra Tunisia. Han skulle reise tilbake og bo der fra september, og med stor interesse fortalte han meg litt om hvordan Tunisia var. Når jeg spurte om muligheter for å gjøre mitt feltarbeid der, uttrykte han med glede og stolthet at han gjerne ville hjelpe meg å finne en passende landsby, og en leilighet til oppholdet. Han kontaktet familie og venner i ulike landsbyer, og etter å ha drøftet alternativer med meg falt valget på Azmour som ligger nord-øst i Tunisia. Der hadde han selv familie, og vi skulle få bo i en leilighet eid av farbroren hans.

Da vi landet på flyplassen i Tunis den 4 januar 2013, ble vi møtt av Naufael, som sammen med sin

farbrors sønn, kjørte oss til Azmour. Den lille lastebilen passerte mange små landsbyer, og ut av vinduene kunne jeg se grønne jorder og appelsintrær, på hver siden av veiene. Jeg prøvde gjennom inntrykkene jeg fikk av alle de små landsbyene vi passerte på bilturen, å skape et bilde av Azmour. Spesielt var jeg nysgjerrig på hvordan kvinnene gikk kledd, for dette hadde jeg hørt og lest så mye forskjellig om i forkant av feltarbeidet. Jeg var opptatt av dette fordi jeg ønsket å dekke til håret mitt, hvis det var slik at de fleste kvinner i landsbyen brukte *hijab*. På den måten ville jeg vise min respekt, og forhåpentligvis kunne det gjøre tilgang til informanter lettere.

På veien fortalte Naufael og sjåføren litt om hver av de landsbyene vi kjørte gjennom. Det var begrenset hva jeg fikk med meg på den 2 timer lange turen, for hodet var fullt av tanker og følelser om hvordan de neste ukene skulle bli. Stress, spenning og nervøsitet, spesielt i forhold til om vi ville klare å finne oss til rette i denne landsbyen, legge vår egen levemåte bak oss, og tilpasse oss deres tradisjoner og hverdagsliv. Jeg tenkte også mye på hvordan jeg skulle klare å finne informanter, og var nervøs for at jeg ville slite med tilgang, med tanke på at jeg ikke kunne arabisk. Jeg visste at språkkunnskaper er viktig for både tilgang og forståelse, og hadde lest litteratur fra flere antropologer med forskjellige meninger rundt det å dra på feltarbeid, uten å kunne språket til informantene. For min del gikk det bedre enn forventet, noe jeg kommer tilbake til senere.

I landsbyen ble vi møtt av huseier, Rhoma, en mann på ca 70 år. Han gikk ikledd tradisjonell drakt, «*kashshabiyya*», som er vanlig at menn bruker i de landlige områder om Azmour. Naufael oversatte til norsk det vi ble fortalt av huseier. Datteren til Rhoma var også med, hun var ca 30 år. Det var flere barn der som løp ut og inn i huset, mens de viste oss rundt. Huset vi leide var bygd til en av sønnene til Rhoma.

Vi gikk så en tur med Naufael, der han viste oss stolt rundt i landsbyen. Det kom tydelig frem at han hadde gledet seg til å introdusere oss for venner og slekt, som bor i Azmour. Vi var innom søsteren til faren hans på denne turen, og dette ble mitt aller første møte med et tradisjonelt tunisisk hus. Her ble vi servert te med *kakawia* nøtter, og limejuice. Det falt ikke helt i smak den gangen, men senere i feltarbeidet, etter å ha blitt servert dette hver gang jeg var på besøk hos noen, syntes jeg det smakte

veldig godt. Det ble mange nye inntrykk de første dager og uker, og det var en spennende og tankevekkende erfaring når jeg opplevde at flere av inntrykkene, etter få uker, føltes naturlige for meg.

På ettermiddagen, samme dag som vi kom til Azmur fikk vi besøk av to barn, som satt seg og lekte med Celise, min datter. Jeg hadde tatt med barnebøker der det er bilder av mange ulike dyr og ting, og jeg fikk hjelp av den eldste jenta med å uttale de ulike tingene i boken på arabisk- tunisisk dialekt. Jeg skrev inn alle ordene, og øvde masse på dem. Nabojenta syntes det var gøy å lære meg ord, så dette ble en «lek» vi gjentok mange ganger de første ukene jeg var der.

Barna løp ut og inn av huset vårt allerede fra første kvelden, og de formidlet til min samboer, Daniel, at han var invitert bort i garasjen til Rhoma, mannen som leide oss huset. I garasjen var det samlet flere menn som satt sammen rundt en tradisjonell grill, «*kanon*», de skravlet, drakk te og spiste egg som de hadde grillet.

Mens Daniel satt der kom nabobarna og inviterte min datter og meg til deres mor, som var kona til en av sønnene til Rhoma. Jeg og Habibe, som hun het, fikk fort en god tone og det gjorde også barna våre. Denne familien ble etterhvert viktige informanter i mitt feltarbeid, og jeg tilbrakte mye tid med dem. Hver søndag besøkte Habibe og barna foreldrene til Habibe, som bor på en gård i Azmour. Jeg ble ofte med på disse besøkene, og fordi foreldrene hennes, og broren med sin kone var så åpne og inkluderende, ble også disse viktige informanter. Jeg ser i ettertid at noe av det mest sentrale for min tilgang til informanter til å begynne med, var barna. Etter de hadde vært på besøk hos oss, fulgte alltid en invitasjon til hjemmene deres, og dermed var den første kontakten skapt.

Den 14 januar var det stor feiring i landsbyen, som en markering for president Ben Alis avgang, to år tidligere. Folk i landsbyen samlet seg til en bildefremvisning i et stort lokale, med bilder og videoklipp som viste hvordan folk i Azmour hadde demonstrert på gatene denne dagen. Etter arrangementet kom en dame bort, og presenterte seg for meg. Hun hadde hørt at jeg trengte en tolk, og siden hun hadde en bachelor i engelsk, og var uten jobb, ville hun gjerne hjelpe meg med oversetting. Selv om jeg på grunn av utfordringer jeg kommer tilbake til, ikke fikk brukt tolk like

mye som jeg selv ønsket, ble Nour og hennes familie viktige informanter. Jeg og min datter var på besøk der flere ganger i uken, og etter å ha fått deres tillit ble vi invitert med på alt fra piknik i skogen til bryllupsfeiring. Fordi Nour kunne engelsk, var hun spesielt viktig for meg de gangene jeg trengte ytterligere forklaringer på noe jeg hadde observert.

Problemstilling og forskningsspørsmål

Et ekteskap mellom to personer i Azmour handler om mye mer enn en stor bryllupsfeiring. Alle mine informanter er muslimer, og i avhandlingen skal jeg vise sammenhenger mellom religionen islam og ulike sider ved ekteskap. Jeg bruker begrepet *ekteskapsetablering* fordi det omfavner det faktum at ekteskap er en kompleks *etableringsprosess*. Gjennom avhandlingen skal vi se at denne prosessen i landsbyen Azmour starter lenge før selve bryllupet, med tanke på partnervalg og økonomiske krav. De fire første kapitlene i avhandlingen er basert på tre hovedproblemstillinger:

- 1) *Hvordan foregår etablering mellom unge par i Azmour- fra partnervalg til bosetting etter giftemål?*
- 2) *Hvilken betydning har familienes rykte og ære for ekteskapsetablering, og hvilke sosiale strategier beskytter familienes-ære?*
- 3) *På hvilke måte kommer ulike sider ved ekteskapsetablering, som kjønnsroller og bosetting, til uttrykk i befolkningens sosiale organisasjon?*

Jeg skal i avhandlingen argumentere for at mine informanternes opptatthet av familie-omdømme og rykte, har en sammenheng med deres måte å tenke om ære på. Familiene passer til enhver tid på sitt rykte, for hvis det svekkes, vil det påvirke deres respekt fra medmennnesker, og ekteskapsmulighetene til de ugifte familiemedlemmene. Jeg skal vise at de ryktene som er spesielt farlige, er de som handler om kvinnens seksualitet. Forskningsspørsmål som er interessante i denne sammenheng er: *På hvilken måte er kjønnsroller og kjønnssegregering viktig for kontroll av kvinners*

seksualitet? Hvilke strategier bruker familiene for å beskytte seg mot dårlig rykte? Disse spørsmålene besvares i hovedsak i kapittel 2, men mine informanters opptatthet av rykte og respektabilitet er noe som gjennomgående er et tema i avhandlingen.

Forventningen om en sosial og økonomisk likhet mellom brud og brudgoms familier, påvirker i stor grad hvem som kan gifte seg med hvem, i Azmour. Bryllupsfeiringene er komplekse, og det er viktig at det kommer mange gjester, for at bryllupet skal være vellykket. Til tider kommer det opp til 500 gjester, og da er det viktig for familie-ryktene til bruden og brudgommen at alt er «på stell». Jeg skal i kapittel 3 og 4 vise at dette er et paradoks, for hvis det kommer mange gjester, er det et tegn på vellykkethet, men samtidig øker også risikoen for at gjestene ikke er fornøyde med servering, lokalet eller annet ved feiringen. Ryktene som går i etterkant av feiringene er de viktigste, for det er de som påvirker familie-omdømmet til brud og brudgom.

Det siste kapittelet har et helt annet tema, enn resten av oppgaven. Dette er fordi det tar for seg endringer som skjer og har skjedd i landsbyen Azmour, etter revolusjonen i januar 2011. Problemstillingen for dette kapittelet er følgende:

Hvilke forandringer skjer lokalt i landsbyen Azmour som følge av det politiske skiftet etter revolusjonen, og hvordan kan disse forandringene bli en trussel for kvinnes rettigheter?

Gjennom empiriske eksempler skal jeg vise at mine informanter praktiserer sin religion mer konservativt nå, i forhold til under regimet til Ben Ali. Jeg skal gi empiriske eksempler, og gjennom analyse av dem vise at det skjer en utviklingen i Azmour, mot et mer konservativt religiøst samfunn. Jeg argumenterer for at dette er en utvikling som ser ut til å fortsette, på bakgrunn av at jeg opplevde et sterkt sosialt press mot «riktig» religiøs praksis i landsbyen.

Endring av fokus på hele studiet

Det er ikke uvanlig ved bruk av kvalitativ metode, at forskningsspørsmål blir endret etterhvert som en kommer igang med feltarbeidet (Fangen, 2004:41). Muligheten til å konkretisere eller endre problemstilling etter man har tilegnet seg mer kunnskap i felt, ble viktig for meg i min forskning. Cato Wadel (1991:130) ramser opp ulike årsaker som er vanlige til det han kaller en «runddans mellom teori, metode og data», hvor et av punktene er «Bruk av nye teorier/hypoteser leder til at en endrer tema og/eller fokus på hele studiet». Jeg skal nå vise hvordan dette punktet ble aktuelt for meg i begynnelsen av mitt feltopphold.

Da jeg først kom til Azmour oppsøkte jeg steder der jeg kunne omgås barn, fordi min problemstilling i utgangspunktet handlet om sosialisering av barn. Jeg begynte å jobbe i en «*rauda*» som var startet for 4 år siden. Det kan ligne på det vi kaller en førskole i Norge. Raudaen var i et lite hus i samme gate som jeg bodde, det gikk nærmere 40 barn der, fra 3-5år. De drev mye med skolearbeid og koranopplæring, men også lek i pausene. Tilbudet var i utgangspunktet for alle, men fordi det kostet 25dinar¹ i måneden, var det ikke alle som hadde penger til det. Mødre som ikke jobbet valgte ofte å ha barna hjemme. Etterhvert som jeg ble kjent med flere familier, fikk jeg også innsyn i hvordan sosialisering av barna foregår i hjemmene. Jeg var oppmerksom på alt barn tiltok seg, hvordan de voksne forholdt seg til barna i situasjoner som for eksempel lek, læring, eller ved besøk. Noe som tok mye av min oppmerksomhet til å begynne med, var hvordan voksne riste og roste barna. Foreldre og lærere gav fysisk straff ved å slå barnet når de hadde gjort noe galt, eller hvis de ikke hørte etter. Fordi dette var noe som vekket mye følelser i meg, grunnet mitt eget samfunns syn på denne type straff, hadde jeg raskt notert mye rundt disse hendelsene.

Jeg ble etter ca 2 uker inn i feltarbeidet bedre kjent med de tre damene som jobbet på førskolen.

Mens barna spiste, tegnet eller hadde lekepauser, var det ofte at disse damene fortalte meg om sine

¹Ut fra det mine informanter fortalte tjener en lærer i Azmour ca. 500 dinar i måneden. Andre jobber, som søppeltømmer eller byggarbeider tjener mellom 200 og 400 dinar. I en familie der kvinnen er hjemme, og dette er deres eneste inntekt vil en utgift på 25 dinar i måneden, for *rauda*, være vanskelig å klare.

hverdagsliv, eller historier om ting som hadde skjedd dem tidligere i livet. De snakket mye om hvordan de levde med sine menn, kanskje spesielt mye fordi to av kvinnene som jobbet der, var gift med brødre. De hadde derfor samme svigerfamilie, og dette ble ofte samtaleemne, spesielt fordi deres svigermor var gammel og syk. De fortalte historier om hvordan de møtte brødrene, hvordan de var relatert til dem og hvordan deres dobbeltbryllup hadde vært. En av historiene jeg ble fortalt fikk meg til å tenke på annen litteratur jeg hadde lest fra Midtøsten, enn den som handlet om sosialisering av barn. Denne fortellingen var med på å forsterke mine tanker om å bytte fokus på hele studiet, og den belyser noe av hoved-tematikken i mine nye problemstillinger. Derfor skriver jeg den her i sin helhet:

Rihem var ei svært åpen dame på ca. 30 år. Jeg hadde ikke kjent henne lenge, men likevel åpnet hun seg for meg, og fortalte meg mye om livet sitt. Vi satt sammen i minibussen som skulle ta oss fra Azmour til nabobyen, hvor vi skulle kjøpe hatter som barna hennes skulle pynte seg med den 14 januar, i forbindelse med markeringen av president Ben Alis avgang. Det var ikke mange i bussen, og det var tydelig at de som satt noen seter foran oss ikke kunne forstå hva det var vi snakket om, fordi vi kommuniserte på engelsk. Rihem var på dette tidspunktet høygravid, og jeg hadde ved flere anledninger vist henne min store beundring over hennes pågangsmot i jobben sin, til tross for at graviditeten begynte å bli en stor påkjenning på kondisjonen og bekkenet hennes. Som en fortsettelse på historien om hvordan hun gjennom hardt arbeid hadde klart å ta en utdanning og begynne å jobbe, fortalte hun meg om en mann hun hadde blitt kjent med for 4 år siden, som hun hadde ønsket å gifte seg med. Denne mannen bodde i Tunis, de hadde hatt mye telefonkontakt, og var veldig forelsket i hverandre. Han hadde ikke noe fast jobb, men tok noen småjobber når muligheten bød seg. Rihem hadde spurt sine mor (faren var død), om hun kunne gifte seg med han, men siden han ikke hadde fast jobb, eller hus, godtok hun det ikke. Da Rihem ringte denne mannen, og fortalte om avslaget, sa han i telefonen at hvis han ikke fikk gifte seg med henne, kom han til å ta livet av seg. Rihem sa til meg at hun ikke trodde på denne truselen. To dager

senere da hun gikk ut i hagen sin om morgenen, fant hun han død på bakken med en plastpose rundt hodet. På den hvite murveggen som rammer inn hagen hennes, sto det skrevet med blod fra et kutt han hadde i armen: «jeg elsker deg».

Denne historien gjorde et sterkt inntrykk på meg, og fikk meg til å tenke over det faktum at ekteskap mellom to personer i Azmour, er kollektive familie-avgjørelser. Jeg ønsket å finne ut mer om hvilke forhold som bestemmer om en mann eller kvinne er «god nok». Rihem ønsket å gifte seg med denne mannen, men fordi moren ikke godtok ekteskapet endte det i dette tilfellet med tragedie. Jeg hadde hatt et kurs på universitetet tidligere, «Om ære», og gjennom dette kurset hadde jeg lest mye antropologisk litteratur om betydningen av ære i den arabiske verden. Allerede på et tidlig tidspunkt i feltarbeidet følte jeg at jeg hadde et tryggere utgangspunkt for mine observasjoner, når jeg tolket de i lys av teorier om ære. Teoriene og litteratur jeg hadde lest om temaet dukket opp i hodet mitt oftere og oftere, jo lenger jeg var i felt. Det ble lettere å samle empiri når jeg tydelig kunne se den i lys av begreper som horisontal- og vertikal ære, personlig ære, æreskodeks og æresgruppe. Det ble også interessant å observere andre sider ved mine informanternes hverdagsliv, som for eksempel kjønnsroller, i lys av deres oppfatning av ære.

Tilgang til relevant data fikk jeg på besøk hos de familiene jeg hadde blitt kjent med. De fleste damene jeg ble kjent med snakket mye om sine ekteskap, og viste uoppfordret og stolte frem bilder og filmer fra bryllupene sine. Med en del data på plass, samt tyngde og kunnskap nok om de teorier jeg skulle bruke, utformet jeg de nye problemstillingene mine. Etterhvert som jeg reflekterte over mine observasjoner i lys av æresteori, dukket stadig nye interessante forskningsspørsmål opp. Jeg hadde vært bevisst viktigheten av å ha et tydelig teoretisk utgangspunkt før feltarbeidet. Likevel var det ikke før jeg kom igang, at jeg forsto hvor sentralt dette er for god datasamling.

Metode

Som metode brukte jeg først og fremst deltakende observasjon. Jeg brukte aldri formelle intervjuer, men fikk mye data gjennom uformelle samtaler med informanter. Jeg deltok i mine informaners hverdagsliv, studerte de aktiviteter folk satt igang, de som var tilstede på aktivitetene, de ulike profiler de har, og hva de sier. Gjennom min interaksjon med mine informanter fikk jeg unik samhandlingsdata, uten at jeg trengte å stille informantene direkte spørsmål (se også Fangen, 2004:12). Hver kveld, mens min samboer var ute og drakk kaffe med menn fra landsbyen, skrev jeg feltnotater. Jeg skrev også noen ganger mens jeg var på besøk hos mine informanter, i de settinger hvor det passet seg. Flere informanter viste stor glede over at jeg noterte det de sa og gjorde, de var glade for at de hadde noe å bidra med til min forskning. Samtidig som jeg skrev notater begynte jeg å tenke analytisk ved å se noe av den empirien jeg hadde samlet, i lys av teori om blant annet ære.

Jeg var opptatt av å finne en passende posisjon under mitt feltarbeidet for hvor mye jeg deltok, og hvor mye jeg trakk meg tilbake, for å beholde den analytiske distansen (Fangen, 2004:72). Fordi jeg bodde med min familie i en egen leilighet, kunne jeg trekke meg tilbake når jeg følte for det, noe som gjorde det lettere for meg å beholde det analytiske blikket.

Jeg var i Azmour først og fremst for å drive antropologisk forskning, og dette fører med seg ulike normer og krav til blant annet analyse, objektivitet og sannferdighet.² Ved at jeg deltok i mine informaners hverdagsliv, på arrangementer som høytidsfeiringer, sykehusbesøk, overnatting på studenthybel, og andre tilstelninger, fikk jeg raskt tillit hos mine informanter. Denne tilliten gjorde at jeg stadig ble invitert med på mer. Etter at jeg hadde fått den første kontakten med familier opplevde jeg et «skifte» fra at jeg selv aktivt hadde jobbet for tilgang, til at den i større grad kom av seg selv.

Min grad av deltakelse varierte ut fra ulike situasjoner. Noen ganger deltok jeg i aktiviteter på lik

²Alex Stewart (1998) skriver i sin bok «The Ethnographer's Method» om hva slags autoritet antropologi har innenfor vitenskap. Han diskuterer sentrale vitenskapelige verdier som sannferdighet, objektivitet og skarpsindighet. Til hver av disse presenterer han flere taktikker som antropologer bør ta i bruk, for å etterstrebe disse.

linje med mine informanter, som for eksempel ved matlaging, husarbeids-oppgaver, og ulike forberedelser til arrangementer, som bryllup. Ofte fikk jeg data rundt et tema gjennom uformelle samtaler med mine informanter. Disse samtalene ble veldig nyttige fordi jeg fikk deres forklaringer på det jeg hadde observert, i de tilfellene jeg ikke hadde forstått hva som foregikk. Et eksempel på et slikt tema er bryllup i Azmour. Jeg fikk mye informasjon gjennom at informanter snakket om sine bryllup, og mye av det kunne jeg senere selv observere, når jeg selv deltok på feiringer. Til tross for at jeg var med på flere bryllup, klarte jeg ikke å føle den samme stemning og lidenskap som mine informanter følte i disse settingene. Mitt eget ståsted i forhold til tradisjoner og vaner jeg er vant med hjemme, gjorde det vanskelig for meg å komme inn på deres tradisjoner og levemåte på et dypt følelsesmessig nivå. Jeg mener derfor at jeg kan plassere meg under det Fangen (2004) kaller, delvis deltakende observatør. Jeg deltok i de situasjoner det var naturlig å delta i, samtidig prøvde jeg å være en behagelig og høflig samtalepartner. Gjennom denne tilnærmingen fikk jeg en følelse av å bli naturlig inn, og jeg fikk tillit hos min informanter. Jeg klarte å forstå mange sider ved mine informanters liv, uten å «go native» (Fangen, 2004:74).

Det er flere utfordringer som sannsynligvis har påvirket min datainnsamling under feltarbeidet. Det første, og den helt klart største utfordringen, var språket. Jeg kunne ikke arabisk før jeg reiste, og derfor var nesten all kommunikasjon den første måneden, ikke-verbal. For å minimere betydningen av denne begrensningen startet jeg med privattimer i arabisk, allerede to dager etter at jeg kom til Azmour. Læreren jobbet på en skole i nabobyen der han underviste i engelsk, og hans gode undervisningsstrategier gjorde at jeg lærte fort. Etter to måneder kunne jeg kommunisere med enkle setninger, og jeg forsto veldig mye av det folk snakket om. Etter kort tid i landsbyen ble jeg også kjent med flere kvinner som snakket engelsk. Tre av dem hadde bachelor i engelsk, og de var veldig entusiastiske, fordi de i samtaler med meg, fikk brukt det de kunne. Flere av disse kvinnene hadde ingen jobb, jeg var derfor ofte på besøk hos dem, og da gikk all kommunikasjon på engelsk.

Fordi jeg ikke kunne noe arabisk når jeg kom, ble jeg veldig lettet da Nour kom bort til meg etter et arrangement i landsbyen, og yttet at hun hadde hørt at jeg så etter en tolk. Hun var kvinne, og på min

egen alder, så sånn sett mener jeg at jeg ikke kunne funnet en mer passende tolk. Det jeg hadde lest om utfordringer ved å bruke tolk under feltarbeid før jeg reiste, handlet mest om tolkens posisjonering, og sannsynligheten for at noe informasjon går tapt, under oversettingen. Jeg kom aldri så langt som til å reflektere rundt dette i mitt eget feltopphold, før det dukket opp et større problem; det var ingen som ville ha med seg tolken min, til hjemmene sine.

Jeg fikk mange invitasjoner hjem til kvinner jeg ble kjent med gjennom for eksempel min deltakelse på koranskolen. Men når jeg spurte om jeg kunne ha med meg Nour som tolk, var kvinnen jeg spurte alltid negative til forslaget. Med de enkleste ord og ikke-verbale gester kommuniserte de; «Eirin, du kan komme, men ikke Nour». Jeg takket alltid ja til å komme på besøk, selv uten tolk. Gjennom kroppsspråk og noen gloser på engelsk og arabisk klarte vi å kommunisere med hverandre. Ofte hadde de også eldre barn som hadde lært engelsk på skolen, som var tilstede og oversatte ved behov. En av årsakene til at de ikke ønsket at jeg hadde med meg tolken, var de forskjellige slektenes ulike vennsforhold til hverandre. Mine informanter hadde aldri besøk av andre enn de som var i slekt, eller veldig nære venner. De bevegde seg ikke engang geografisk, i de områdene hvor det bodde familier som de- av ulike årsaker - var i konflikt med. I Azmour, som andre steder i den arabiske verden, er hjemmet svært privat, og i fare for rykter som kunne skapes om deres privatliv i landsbyen, ønsket ikke mine informanter å ha med en person fra en annen familie inn i sine hjem. Når de inviterer meg hjem, åpner de opp sin private sfære, og ikke bare ser jeg hvordan de har det i hjemmene sine, men de fortalte meg som «utenforstående antropolog» historier fra sine liv, som de aldri ville fortalt til «en hvem som helst» utenfor sin egen slekt. Derfor ville de ikke slippe til Nour i hjemmene sine.

Jeg opplevde konflikter mellom de ulike familiene som svært sentral for samhandling i landsbyen. For eksempel var det ikke alle fra familien til Nour, Bim-Bobakker, som hilste på personer fra Bem-Brahim familien, og omvendt. Fordelen med å bo for meg selv var at jeg kunne ha informanter i de ulike familiene, uavhengig om det var noe uvennskap mellom dem. En kveld snakket jeg med Rabbia og Habibe om dette, og da sa Rabbia halvveis spøkefullt; «Du er de eneste som kan har venner i alle familier du, Eirin»; i sofabenken ved siden av satt mannen hennes og nikket bekræftende, med et smil om munnen. Å ha kontakt med flere familier på denne måten hadde ikke vært så problemfritt, hvis jeg hadde blitt «adoptert» som en datter i en familie. Da måtte jeg ha forholdt meg til familiens begrensede omgangskrets, og de ville ha mislikt min kontakt med andre familier. Helt problemfritt var det ikke uansett, for litt ut i feltarbeidet fant jeg ut at mine informanter hadde en intern «konkurranse» om hvem jeg var mest hos. Jeg fikk mange hint om dette gjennom mitt feltarbeid, men eksplisitt ble det uttrykt i en tekstmelding jeg fikk av en informant, etter jeg hadde reist fra landsbyen. Hun hadde omtalt meg som sin søster under feltoppholdet, men var nå sint fordi min mann gav bort vaskemaskinen vi hadde hatt, til en annen familie da vi reiste. Hun skrev:

“(...)First you gave Rochdi the machine for free although he didn’t help you in your project, neither his wife. I did everything to help you here, but i think you love Marya and Rochdi more than me(...) Besides, you didn’t want to spend the night with us, you just went to Rochdis house(...) I don’t mean to hurt you but people are mocking at me, they said, ‘look, Eirin gave Rochdi the machine and you got nothing. . poor you’, and that made me so angry.”

Det er ikke først og fremst det faktum at familien hennes ikke fikk maskinen som denne informanten er sint for, men at folk i landsbyen, på en frekk måte, presiserer for henne at hun ikke fikk den. Flere av mine informanter definerte hvor godt jeg likte dem, ut fra hvem jeg var oftest og lengst av gangen på besøk hos. Unni Wikan (1976) opplevde noe av det samme i sitt feltarbeid blant fattigfolk i Cairo. Folk likte ikke at hun prøvde å omgås flere kvinner som «like gode venninner». I likhet med mine informanter, var det utenkelig for dem å være venner med «alle», de var stadig misstenksomme til

hverandre. Mine kvinnelige informanter hadde veldig få venninner som de ikke hadde familierelasjoner til, fordi det er en risiko ved et vennskap, og det følger med seg flere krav (Wikan, 1976:16-17).

Det at jeg bodde i min egen leilighet satte også sine begrensninger, for datainnsamlingen. Jeg fikk samhandlingsdata først og fremst de gangene jeg var på besøk hos informanter, eller når jeg var med på ulike arrangementer i landsbyen. Hvis jeg hadde bodd hjemme hos noen kunne jeg sannsynligvis fått en annen innsikt, gjennom å være tilstede og delta på alt som skjer hele døgnet. Samtidig ser jeg en fordel i at jeg, ved å bo i et eget hushold med min familie, fikk tid og ro til å skrive ned, reflektere og tenke over, det jeg hadde sett, hørt og erfart den dagen. Jeg tror dette gjorde det lettere for meg å beholde det analytiske blikket gjennom hele feltarbeidet. I etterkant av feltarbeidet har jeg hatt kontakt over internett med to av mine informanter. Denne kontakten har vært veldig nyttig, for de har svart meg på de spørsmål som dukket opp, mens jeg satt og skrev avhandlingen.

Når det gjelder min *posisjonering* i felt, endret den seg ut fra hvem jeg var sammen med. Felles for alle, var min bakgrunn fra Norge. Folk i Azmour syntes det var spennende at det skulle bo noen «utenfra» i Azmour, det hadde de aldri opplevd før. Jeg hadde flere ulike posisjoner og roller som var mer eller mindre viktige for de forskjellige informantene mine. Jeg var både mor, kone, venninne og elev. Min rolle som mor var viktig uansett, men spesielt viktig var den i de settinger der jeg var sammen med barnefamilier. Mange av samtalene våre handlet om foreldrerollen eller barna, og vi delte barnas gleder over, og bekymringer om, for eksempel skolegang eller sykdom.

Jeg hadde også god kontakt med flere kvinner som ikke hadde barn. Spesielt fikk jeg et nært forhold til to jenter som var på min egen alder. De snakket begge godt engelsk, og våre samtaleemner handlet aldri om barn. Det var en «venninnerelasjon» mellom oss, der vi snakker om hverdagsproblemer, studier, interessante gutter de har kontakt med, eller noe som engasjerer dem innenfor samfunn eller politikk. De syntes det var rart at jeg allerede, i en alder av 25 år, hadde mann og barn. Selv bodde de hjemme hos foreldrene sine, og så ikke for seg noe giftemål de neste årene. Før feltarbeidet hadde jeg tanker om at min unge alder kunne svekke min tilgang til de eldre

kvinnene i Azmour, men slik ble det ikke. Flere kvinner i 50årene inviterte meg og Celise til hjemmene sine. Også vi fikk en venninnerelasjon, til tross for at deres egne barn var på min alder. Dette kommer sannsynligvis av at de så på meg som eldre enn jeg er, da jeg er gift og har barn.

Å ha med familie på feltarbeid

Jeg hadde med meg min samboer, Daniel, og min datter på feltarbeidet. Celise var 2år og 6 måneder når vi dro. Daniel, studerer ikke antropologi selv, men med sin store interesse for kulturer, så han like mye frem til dette oppholdet som meg. Vi hadde på forhånd snakket mye sammen om viktige prinsipper i antropologisk metode, slik at vi begge var enig om hvordan vi skulle strebe etter å leve slik som folk i Azmour lever, og legge vår egen kulturelle bakgrunn så mye som mulig til side.



*Daniel og Celise i tradisjonell drakt, «Kashshabiyya».
Azmour. Januar 2013*

Jeg reflekterte over de fordeler og ulemper det er å ha med familien på feltarbeid før jeg dro. Jeg hadde blant annet lest boken til Harald Beyer Broch (2002), «*Jangan Lupa*». I denne boken beskriver han hvordan det var å ha med seg sine to barn, Tuva(14) og Trygve(11) på feltarbeid til

Timpaus, en indonesisk øy. Han sammenligner denne erfaringen med sitt tidligere feltopphold som han gjorde alene, på samme sted. I boken beskriver han sin opplevde av at informantene forandret seg da han hadde med seg sine barn, fordi informantene til enhver tid ønsket å tilfredsstille Tuva og Trygves ønsker.

I siste del av boken har Broch en seksjon som heter «*On children in the field*» (Broch, 2002:229). Her skriver han om andre antropologers erfaringer med å ha med seg barn på feltarbeid. Han refererer blant annet til Nancy Scheper-Hughes (1987) og hennes konklusjon etter at hun hadde hatt med sine egne barn på et to måneders langt feltarbeid i Brasil. Scheper-Hughes er etter denne erfaringen overbevist om at barn vil ha enorme fordeler ved å bli eksponert for radikal annerledeshet, til tross for at det kan ta måneder eller år for barna å sortere de blandede følelser som oppstår (Broch, 2002:229).³

Broch (2002) skriver at Joan Casell (1987) og flere andre antropologer, mener at det å ha med barn i felt gjør det lettere å bli kjent med folk, og dermed skapes et nettverk av informanter (Broch, 2002:236). Min personlige erfaring, etter å ha hatt med meg min datter, er at hun til en viss grad var med på å skape det nettverket av informanter jeg etterhvert fikk. Hennes tilstedeværelse gjorde det mer interessant for familier i Azmour å bruke tid sammen med meg, som antropolog. Mine informanter understrekte ofte at det var viktig at Celise var med når jeg ble invitert på besøk. Jeg mener også at hun var med på å skape tillit mellom meg og mine informanter. Når jeg for eksempel lot Celise være på besøk hos naboenta uten at jeg var til stede, var dette en måte å vise min tillit til denne familien på. Det skape en gjensidig tillit mellom meg og mine informanter, som gjorde datainnsamlingen lettere.

³Broch (2002) siterer Scheper-Hughes (1987), fra Casell (1987) sin bok *Children in the Field. Anthropological Experience*.

Broch reflekterer også over en mer problematisk side ved å ha med barn på feltarbeid. Dette handler om at barn noen ganger kan bli behandlet tøft av informanter:

"There is often a forgotten side to this sometimes exaggerated picture of children as social gate openers. Anthropologists have also reported (personal communication) that some informants have, probably unintentionally, treated their (the antropologist's) children quite roughly" (Broch, 2002:236)

Jeg erfarte selv dette i mitt feltarbeid. Noen ganger handlet det om barnelek som jeg syntes var ufin. Barn og voksne kunne for eksempel lekte at dukker og bamser slo hverandre. Min datter lærte fort av denne leken, og gikk og slo på lekene sine når de liksom hadde «gjort noe galt». Selv om jeg ikke likte denne type lek var det noe jeg lot være å ta opp med mine informanter, som et problem. En dag opplevde jeg noe som var vanskeligere å forholde seg til. Min datter og jeg var på besøk hos en familie som vi hadde vært hos mange ganger tidligere. Jeg satt og snakket med Nour, som er på min egen alder, mens Celise var med moren til Nour på taket for å henge opp klesvasken. Celise var allerede veldig fortrolig med denne kvinnen, og hun elsket at hun alltid fikk være med på matlaging og andre typer husarbeid, når vi var på besøk her. Plutselig blir samtalen til meg og Nour avbrutt av at Celise kommer hylegråtende inn i rommet vi sitter, mens hun mimer med hånden sin at noen har slått henne i hodet. Nour forsto med en gang at det måtte være moren hennes, og jeg kunne høre at hun med sint stemme, spurte hva som skjedde. Mens jeg trøstet Celise forklarte moren med en oppgitt tone at Celise hadde dyppet begge armene ned i en bøtte med vann, så genseren ble klissvåt. Derfor syntes hun at det var på sin rette plass å straffe Celise med å slå. Jeg klarte å samle mine egne følelser, og Celises gråt gikk fort over. Likevel er det en episode jeg tenkte lenge på, og som preget min foreldrerolle under feltarbeidet slik at jeg ble mer «på vakt».

Joan Casell (1987) understreker at det er en rekke faktorer som bestemmer hvordan feltarbeidet påvirker barn, og trekker frem foreldrefilosofien som en av de viktigste. Hun deler foreldrerollen inn i «protective-parents» og «macho-parents»⁴(Casell, 1987:262). Jeg er enig med Broch når han

⁴*Protective parents* er foreldre som beskytter barna mot de fysiske og emosjonelle påkjenninger under felt. *Macho-*

skriver at det er en svakhet ved denne inndelingen, da de fleste antropologer vil se seg selv som en miks av disse to (Broch, 2002:231). Jeg ser min egen foreldrerolle under feltarbeidet som både «protective» og «macho». Jeg beskyttet Celise til en viss grad mot det jeg ikke ønsket at hun skulle bli utsatt for, samtidig var hun nesten alltid med på det som skjedde, og ble i stor grad eksponert for den annerledeshet som fantes i for eksempel mat, lek, hverdagsliv, språk og gjennom deltakelse på ulike feiringer.

For å konkludere mener jeg det var positivt for mitt feltarbeid at jeg hadde med meg mann og barn. Jeg syntes ofte det var en lettelse å ha med Celise på ulike besøk. Kanskje spesielt fordi jeg manglet de språkkunnskapene som skulle til for å føre lengre samtaler med mine informanter. De stundene vi ikke snakket så mye, uansett årsak, kunne vi se på barna, og le av deres mange påfunn. Min mann fant seg et egen nettverk av venner, og jeg fikk gjennom han tilgang til interessante data, som det på grunn av kjønnssegregeringen i samfunnet hadde vært umulig for meg som kvinne å innhente på egen hånd. Kvinner satt for eksempel ikke ute på kafé om kveldene, og skal ikke omgås menn i det offentlige. Hvis jeg hadde oppholdt meg på menns arenaer, eller snakket med menn uten Daniels tilstedeværelse, ville rykter fort ha spredd seg i landsbyen, rykter som kunne ha påvirket tillits-relasjonen mellom mine kvinnelige informanter og meg.

Daniel og jeg var forberedt på før vi dro, at vi ikke kunne fortelle hele sannheten om oss selv når målet vårt var å oppnå respekt hos informanter. Gjennom litteratur jeg hadde lest fra Midtøsten, og om islams doktrine, hadde jeg fått en forståelse av hvor viktig det er at mann og kvinne er gift, før de i det hele tatt omgås hverandre. En familie i vanære, er en familie uten respekt, så hvis jeg og Daniel hadde fortalt at vi hadde Celise utenfor ekteskap, ville det i stor grad ha påvirket min tilgang til informanter. Det ville vært ubegripelig for dem hvis jeg fortalte at vi ikke var gift. Derfor ble vi enig om å introdusere oss som gift, men fordi mine informanter tok dette for gitt, fikk vi heller aldri spørsmål om det. Naufael, som introduserte oss for Azmour, hadde også nevnt for oss at det var viktig at vi presenterte oss som mann og kone. Han sa at det ville kunne påvirke hans rykte hvis vi sa

parents er foreldre som er overbevist om at det er en enorm fordel at barnet blir konfrontert med en radikal annerledeshet.

noe annet, fordi han hjalp oss med tilgang til feltet.

Det var også viktig at vi presenterte oss som religiøse, da ateister på ingen måte blir respektert. Vi fortalte derfor folk som spurte, at vi var kristne. Dette var jeg veldig glad for da jeg begynte å delta på en koranskole for kvinner, for her fikk jeg oversatt historier som læreren fortalte, som flere konkluderte med hvor synd det er på de mennesker som ikke har noe religion. Det var også mye negativt snakk om de som tilber flere guder, og spesielt mye om jødedommen, men sjeldent hørte jeg direkte hatefulle eller vonde utsagn om kristendommen. De hadde respekt for meg som kristen, selv om de flere ganger, og på flere måter, formidlet sine håp om at jeg en dag ville konvertere til islam.

Etiske refleksjoner

Jeg opplyste alle mine informanter, muntlig, om at jeg var i Azmour for å gjøre forskning, hva problemstillingen min var, og at resultatet skulle bli en masteroppgave. Dette var det aller første jeg lærte å si på arabisk. Jeg fikk samtykke fra mine informanter til å gjøre forskning, og til å bruke den informasjonen jeg fikk, til avhandlingen min. Men for å beskytte mine informanters identitet har jeg anonymisert de fleste navn i avhandlingen. På denne måten unngår jeg å «henge ut» informanter, når jeg skriver data som jeg vet at ville ha påvirket mine informanters rykte, hvis det publiseres. Det er mye som skjer i Azmour, som er greit at skjer, så lenge ingen vet om det. Derfor har jeg gjort et grundig arbeid med anonymiseringen. Noen få ganger bruker jeg de reelle navnene, men kun de gangene hvor empirien på ingen måte kan påvirke mine informanter negativt, eller gjenkjennes i andre eksempler. Alle bildene jeg bruker i avhandlingen har jeg fått tillatelse til å bruke, av de som er avbildet. Informantene mine ble selv veldig engasjerte i min forskning, de gav meg mye informasjon, og svarte gladelig på spørsmål om sine ekteskap. Mange inviterte meg også med på bryllup de selv skulle delta på.

I avhandlingen skriver jeg mye om familie-omdømme, konflikter mellom familier, og rykter. Jeg ser at dette er data som leseren kan oppfatte som sensitiv, eller som en «negativ» måte å fremstille mine

informantene på. Derfor vil jeg allerede her presisere at mine informanter selv var svært åpne om dette. De snakket ofte om hvordan konflikter og rykter truer familie-omdømmet, og hvordan dette var til stor fortvilelse og stress for dem.

Teori og analytiske perspektiver

I denne seksjonen skal jeg presentere de viktigste teoriene jeg bruker i avhandlingen, samt tidligere antropologisk litteratur fra Tunisia og Midt-Østen. Denne litteraturen bruker jeg for å plassere meg faghistorisk, samt for å forsterke troverdigheten i analyse av egen empiri.

Jeg skal i avhandlingen vise ulike sider ved ekteskapsetablering i Azmour, hvor mine informanters oppfatning av *ære* vil være sentral i flere av analysene. Dette sitatet fra Peter C. Dodd (1973) oppsummer på en god måte hvor sentralt det er å se på ære, for å kunne forstå arabiske samfunn:

“Although every study of Arab society agrees on the central importance of the family to the organization of society, there has been relatively little discussion of the honor of the family, 'ird (...) much of the organization of the Arab family can be understood in terms of 'ird as a controlling value, legitimating the family structure and the 'modesty code' required of both men and women” (Dodd, 1973:40)

I årene etter dette ble skrevet, er viktigheten av å studere ære for å forstå sosial organisasjon i den arabiske verden, anerkjent. En sentral teori som jeg skal bruke i min analyse av ære, er skrevet av Frank Henderson Stewart (1994). Stewart (1994) beskriver i sin bok, *Honor*, hvordan beduiners oppfatning av ære, *'ird*, er kvalitativt forskjellig fra slik vi tenker om ære i Europa, ved at det for beduiner handler om en *rettighet til respekt*. Jeg skal i avhandlingen vise at ære er viktig for respektabilitet, også hos mine informanter i Azmour. For å forstå hvordan mine informanter tenker om ære, skal jeg analysere den empirien jeg besitter, med utgangspunkt i Stewart (1994) sin todeling av æresbegrepet. Den ene er en type ære som kan graderes, *vertikal ære*, der motparten er *skam*. Den andre typen ære, *den personlige*, er en type ære som familier enten har-eller ikke har, og her er ikke

motparten skam, men *vanære* (Wikan, 2008; Stewart, 1994:54,59). Unni Wikan (2008) har oversatt de analytiske begrepene til Stewart, til norsk. I sin bok «*Om ære*» bygger hun på Stewart sin æres-teori, for å forklare hvordan man kan forstå æresrelatert vold. Oversettelsene hennes av begrepene til Stewart er de jeg skal bruke i avhandlingen. Personlig ære blir viktig i kapittel 2, under analysen av kjønnsroller, menn og kvinners adskilte arenaer, og viktigheten av kvinnens jomfrudom før ekteskap. Vertikal ære bruker jeg når jeg i kapittel 3 og 4 analyserer hva som avgjør hvilke partnere som er aktuelle for hverandre, med tanke på økonomisk og sosial status. Vertikal ære er også sentral i analysen av bryllupsfeiringens vellykkethet, som viktig for familiens omdømme.

De gangene jeg presenterer empiri fra mitt feltarbeid som handler om ære, bruker jeg ofte også utdrag eller sitater fra Monia Hejaiej (1996) sin bok *Behind Closed Doors: Womens Oral Narratives in Tunis*. Hun analyserer historier fortalt av kvinner fra Tunisia, hvor samtlige reflekterer de aksepterte moralske reglene i samfunnet.

Mye av analysen min, om både kjønnsroller, bryllupsfeiringer, og patriarkalsk dominans, handler om *sammenhengen mellom mine informanters praksiser og deres religion, islam*. Koranen er veldig viktig for mine informanter, i deres definisjoner av hva som er rett og galt. Når jeg skriver om disse sammenhengene, bruker jeg Tove Stang Dahl (1992) sin bok *Den muslimske familie- en undersøkelse av kvinners rett i islam*, som grunnlag. Flere av de empiriske eksemplene i boken hennes er det Unni Wikan som står for, gjennom sine mange feltopphold i Kairo.

I kapittel 4 skriver jeg om det første møtet mellom familiene til en kvinne og en mann, som har fattet interesse for hverandre. Mannen kommer sammen med sin familie hjem til bruden, for å vise sin interesse. I denne sammenheng er mannens opptreden svært viktig, og den analyserer jeg i lys av Erving Goffman (1992) sin teori om *rollespill i dagliglivet*.

To sentrale bøker i avhandlingen min, som jeg bruker for å øke sannferdigheten av mine analyser er, Unni Wikan (1976) sin bok, *Fattigfolk i Cairo*, og Paula Holmes-Eber (2003) sin bok, *Daughters of Tunis: Women, Family, and Networks in a Muslim City*. For å skape en god analyse drøfter jeg ofte egne funn i lys av deres empiri og analyser.

Nå jeg i kapittel 5 skriver om de politiske endringene i Tunisia, og hvordan disse kommer til uttrykk i mine informaners hverdagsliv, bruker jeg Christian Krohn-Hansen (2001) sin teori om politiske liv som kosmologier. Jeg skriver hvordan disse innebærer prosesser hvor folk *omskaper sosiale kategorier*. Jeg analyserer hva mine informaners nye sosiale kategorier er, i etterkant av revolusjonen. I analysen er det forandringer i mine informaners verdensbilde som har en sammenheng med deres religiøse praksis, som står sentralt.

Avhandlingens utforming

Før jeg starter på det første av avhandlingens 5 hovedkapitler, skal jeg presentere landsbyen Azmour, samt skrive om næringen og historien til Tunisia. Deretter skal jeg i kapittel 1 beskrive hvordan hushold i Azmour er organisert patrilokalt, med mannen som husholdets overhode. Deretter skal jeg i kapittel 2 utdype kjønnsroller og kjønnssegregering i Azmour, og hvilke sammenhenger dette har til islam og mine informaners oppfatning av ære. I kapittel 3 skal jeg skrive om mine informaners preferanser for partnervalg, påfølgende en detaljert beskrivelse av bryllupsfeiringene deres, i kapittel 4. Kapittelet om endringene som skjer i Azmour som følge av revolusjonen, har jeg valgt å avslutte avhandlingen med, fordi det faller utenfor temaet ekteskapsetablering, som er felles for de andre kapitlene. Det passer også fint at jeg avslutter med dette, fordi kapittelet i stor grad gir assosiasjoner til den fremtidige utviklingen i Azmour- og Tunisia.

Om Tunisia og landsbyen Azmour

Frankrike har hatt innflytelse på Tunisia helt fra 1850, og fra 1881 til 1956 var Tunisia koloni under Frankrike. Etter frigjøringen i 1956 skjedde det et skifte i Tunisias økonomi. Den var primært basert på landsbruk, men etter frigjøringen ble samfunnet urbanisert og industri ble viktig for økonomien. Politisk gikk Tunisia fra monarki til republikk, og de to presidentene som etterfulgte var

Bourguiba(1956-1987) og Ben Ali(1987-2011). Bourguiba startet flere reformer for å gjøre landet konkurransedyktig i verdensmarkedet, og innførte i 1956 «*Code of Personal Status*», en lov som var, og er den dag i dag, den mest liberale loven for kvinners rettigheter i den arabiske verden (Holmes-Eber, 2003:4-5). Jeg skal i kapittel 5 utdype denne loven, og gjennom empiriske eksempler vise hvorfor jeg mener at disse rettighetene nå trues.

Både Bourguiba og Ben Ali førte en sekulær politikk, med en hard linje mot anti-islamistiske partier. De førte en vestlig orientert utenrikspolitikk med tette bånd til USA, Europa og spesielt til Frankrike. Tunisia gjennomgikk nylig, i januar 2011 en revolusjon som resulterte i Ben Alis avgang, og i etterkant har det vært store endringer i politikken. Det var derfor noe mine informanter var veldig opptatt av. Etter revolusjonen ble det demokrati i landet, og det moderate islamistpartiet Ennahda kom til makten. Jeg skal i kapittel 5 vise hvordan samfunnet i Azmour har endret seg etter revolusjonen. Med innføringen av et demokrati, er det stiftet et hundretalls partier i landet, som mange av dem er konservative islamistpartier.

Når det gjelder klimaet i landet er det store forskjeller fra sør hvor det er mye ørken, og nord der Azmour ligger, hvor landskapet er grønt, og godt egnet for landbruk. Det drives jordbruk i nesten 1/3 av landet så det er, til tross for urbaniseringen, fortsatt en viktig næring ved siden av turisme og eksport av olje, gass og fosfat (FN-sambandet, 2012). Nabeul, det større området som landsbyen Azmour er en del av, er kjent for sin dyrking av blant annet appelsiner. Flere familier jeg ble kjent med, dyrket egen jord i større områder rundt landsbyen. Noen typiske eksempler på det mine informanter dyrket er bønner (*fol*), hvitløk, og korn. Det var også vanlig at de som dyrket jord hadde husdyr som høner, kuer, og geiter. Mange eide også hester eller esler som de brukte for å gjøre plogarbeid, eller ved transport av det de har dyrket for salg på de ukentlige markedene.



*Azmour plassert på kart over Tunisia.
Kilde: UDI*

Et innblikk i Azmours gater og bebyggelse

Azmour er en landsby, men ca 3000 innbyggere. Den ligger 3 km fra en større kystby, som heter Kelibia. Det er vanlig at landsbybeboere fra Azmour drar dit hvis de vil ha mer utvalg av varer på *soukdagen*(marked), eller for å oppholde seg på de fine strendene om sommeren.

Det er en større, asfaltert, hovedgate som går gjennom Azmour. Ut fra denne gaten går det mindre sandveier, som fører til de ytre områdene av byen. Når man spaserer i gatene ser man de mange familiebutikker, *hanot*, som selger ulike varer til husholdene, og som hver av dem eies av familier bosatt rett i nærheten. Det er stort sett den eldste mannen i familien, eller en av hans sønner som

ekspederer kunder i butikkene. Flere steder i landsbyen ser man også flere små lokaler eller garasjer, der barberere holder til. I hovedgaten går det en del trafikk, bant annet passerer det mange taxier, biler og andre kjøretøy, på vei til eller fra nærliggende landsbyer. Det er bygget en ny moské i landsbyen for ikke mange år siden, og med sitt lange, belyste spir markerer den tydelig sentrum av Azmour, både dag og natt.

Flere hus, som alle er bygget av mur, ligger tett inntil hverandre på hver side av hovedgata. I noen av sidegatene er det lange rekker med hus ved siden av hverandre, som alle er eid av samme slekt. Husene er hvitmalte og noen har også malt vinduer og dører lyseblå. Hus som var malt slik, kalte mine informanter for tradisjonelle tunisiske hus. De hushold som har en hage utenfor inngangen sin har bygd en murvegg ut mot gatene. Bortover de mange murvegger er de tunisiske buede dørene det eneste som markerer inngangen til de ulike husholdene. Det huset jeg leide på feltarbeidet hadde i likhet med de fleste andre hushold i Azmour, en hage, *gerda*, der store deler var flislagt, med unntak av små jordflekker der familiene dyrket grønnsaker eller frukt. Det var ofte å se lime, appelsin eller sitrontrær, urter eller andre typer planter som de brukte til matlaging, eller for å lage juice for lagring til de varme sommerdagene.

Når man går i sidegatene i landsbyen, blokkerer de høye murveggene for alt innsyn til husene. De hus som er bygget i flere etasjer, har blokkert innsyn med vindusskodder. Denne byggestilen illustrerer viktigheten av den private sfære i landsbyen. Til tross for at husenes ytre fortalte at familier ikke slipper uvedkommende inn, var folk til min store glede, svært gjestfrie ovenfor meg og min familie.

Etter noen dager i felt hadde jeg allerede vært på en del besøk, og fått et inntrykk av hvordan et tradisjonelt tunisisk hus ser ut, også innenfra. Hagen (*gerda*), som jeg beskrev ovenfor, er oftest plassert i sentrum av huset. Hagen omringes av dører som fører til ulike rom. Foran dørene henger det forheng i stoff i ulike farger, som brukes i stedet for døren på de varme sommerdagene. Hvilke typer rom dørene fører til, varierer fra hushold til hushold. Vanlig er det at selv de minste husene har en eller to dører som førte til soverom og en liten stue, og en dør til kjøkken kombinert med en stue. De fleste hus var møblert med en type sofabenk i stuen, men folk satt oftest på madrasser på gulvene.

Store familier eller gjester brukte disse madrassene som senger om natten.

1 Slektskap og patriarkalsk dominans

“[...] An important transformation in the Tunisian household: The extended household has simply «gone up», or «out», becoming instead the «extended street», or «extended apartment complex»”
(Holmes-Eber, 2003:70)



*Marked- souq, i Azmours gater. Huset til høyre i bildet er et eksempel på et «extended apartment complex», hvor det bygges separate leiligheter til familiens sønner, over foreldrenes bolig.
Azmour. April 2013*

I likhet med andre steder i Midt-Østen, regnes slektskap i Azmour gjennom patrilinejen. Jeg skal i dette kapittelet vise hvordan Azmours patrilineære måte å regne slektskap på, kan observeres i landskapet, da husholdene til patri-slektene er samlet geografisk i en gate, eller ovenpå hverandre i separate hushold. Husholdene innenfor patri-familien er på så måte tilsynelatende separate, men er de egentlig det? *Hvilke bytter og tjenester samler husholdene til én enhet, og hvilke samvær har kvinnene med slekten de er giftet inn i, kontra sin opprinnelige familie?* Mange kvinner i Azmour fortalte meg om sine menn og fedres autoritære opptreden. Ved å gjenfortelle disse historiene, sammen med andre empiriske eksempler, skal jeg i kapittelet vise at Azmour er et patrialkalsk samfunn. Interessante spørsmål i denne sammenheng er: *På hvilke måter uttrykker og legitimerer menn sin autoritet, og hvorfor er det viktig at kvinnen er tolerant?*

Slektskapet som patrilineært og patrilokalt

Da «*Law of Personal Status*» ble gjeldende i 1956, ble polygami erklært som noe kriminelt, og det ble forbudt i hele Tunisia. Loven ble begrunnet med at det er umulig for en mann å behandle sine koner likt, som i Koranen er et premiss for polygami (jfr. vers 4:3) (Hallaq, 2009:130-131). Derfor hadde ingen menn i Azmour mer enn en kone. Slektskapssystemet i landsbyen er patrilineært, og fordi det er gjennom sønnene at slekten videreføres, er det viktig for mine informanter at de får guttebarn. Døtre giftes «ut» fra sin opprinnelige familie, og får etternavnet til mannen sin.¹ Barna vil også få navnet til faren sin, med unntak av hvis barnet fødes utenfor ekteskap, og moren beholder det.² Da vil det barnet få morens navn. Spesielt fremtredende både geografisk og sosialt, var det at folk i Azmour organiserte sine hushold patrilokalt.³ Gjennom en beskrivelse av en empirisk hendelse

¹Det faktum at kvinnen får mannens etternavn når hun gifter seg, er ulikt mange andre steder i Midt-Østen. Det er derfor trolig inspirert fra den tiden da Tunisia var en fransk koloni.

²Hvis en kvinne føder et barn utenom ekteskap, er det mange som velger å adoptere det bort. Dette handler om mine informaters oppfatning av ære, som jeg utdyper i neste kapittel, og kommer tilbake til flere ganger gjennom avhandlingen.

³Patrilokal bosetning er når et par bosetter seg med, eller nær ektemannens familie. Termen *virilokal* blir ofte foretrukket (Seymour-Smith, 1986:218)

skal jeg vise på hvilken måte min familie og jeg, fordi vi bodde i en leilighet tilhørende Bem-Brahim familiens hushold, ble inkludert i deres bytterelasjoner- og tjenester.⁴

Jeg sto på kjøkkenet i leiligheten, og var i ferd med å lage middag. Jeg skulle prøve meg på couscous, som jeg nå hadde sett hvordan man tilbereder, på flere av besøkene til mine informanter. Jeg rakk ikke å begynne før det banket på døren, og der står «nabobarna», Yosri og Eya, med en bolle full av mat til oss. Dette var ikke først gang de kom med mat, ca. en gang i uken hadde de med middag til oss. Ved siden av disse «levere-mat besøkene», kom de innom huset vårt flere ganger daglig. Yosri, Eya og Esra var alle barn av Bem-Brahim familien. De kom og gikk som de ville, ut og inn av leiligheten vår. Jeg tenkte ikke på det da, men etter feltoppholdet slo det meg at vi aldri hadde hatt besøk av barn eller voksne i leiligheten vår, som ikke var fra Bem-Brahim familien.

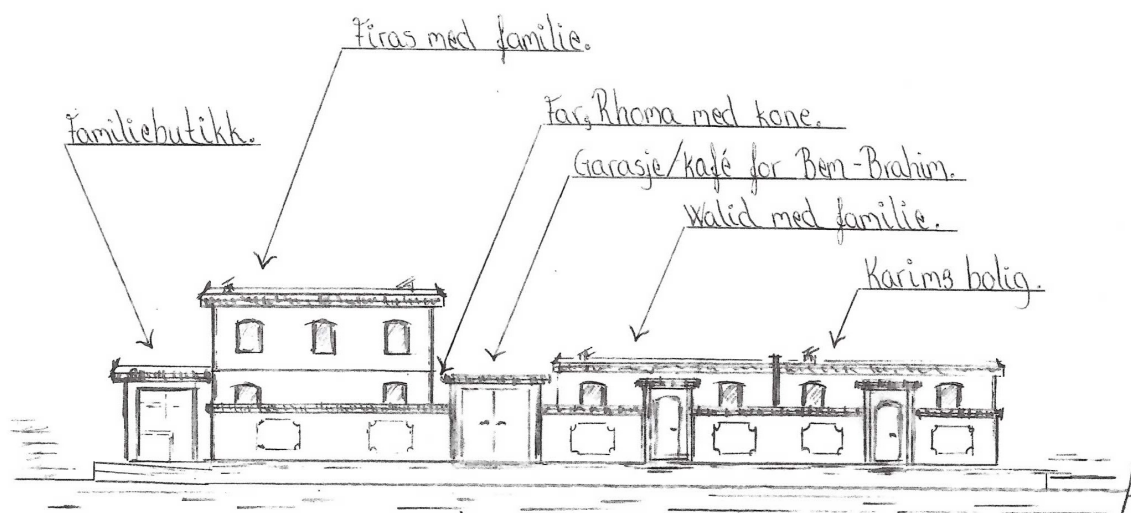
Yosri og Eya kom ofte innom og spurte om jeg ville komme opp til moren deres, Habibe, på en te. På denne måten ble jeg raskt kjent med alle fra Bem-Brahim slekten, som bodde i det utvidede husholdet.⁵ Daniel ble kjent med den eldste mannen i husholdet, og sønnene hans, når han ble «ropt» inn i garasjen for en te, på ettermiddagene. Sønnene bodde i separate hushold, over og ved siden av, foreldrene sine. Firas, faren til Yosri og Eya var en av dem, han bodde over sine foreldre. Ved siden av foreldrene bodde Walid, broren til Firas, sammen med sin kone og datter, Esra. Huset som vi leide var rett ved siden av Walid sitt hus, huset sto tomt før vi kom fordi Karim, broren til Firas, ikke skulle flytte inn dit, før han hadde funnet seg en kone.⁶

Yosri og Eya har slektninger på alle kanter. De bor over sin farfar og farmor, og rett ved siden av bor deres farbror med sin familie. Nesten uansett hvor de beveger seg i nærmeste landskap, kommer de til et hushold tilhørende Bem-Brahim. Denne måten å bosette seg patrilokalt på, er typisk for

⁴Et mer generelt begrep for hushold er på engelsk, *domestic unit*. De som er med i en «domestic unit», generelt sett, er de som kjøper inn, lager og spiser *mat* sammen, og som er relatert til forplantning, oppdragelse og sosialisering av *barn* (Seymour-Smith, 1986:81).

⁵Med *utvidet hushold* mener jeg flere separate hushold som er samlet gjennom patri-slektskapsrelasjoner. Utvidet *hushold*, fordi de til en viss grad, samarbeider med *mat* og *barneoppdragelse*.

⁶Walid er en mann på 40 år. Selv om han, som sine brødre, hadde separat hus tilgjengelig, sov han i husholdet til moren og faren sin, og fikk mat servert av konene til brødrene sine.



Illustrasjon av Bem-Brahim familiens hushold.

hushold i Azmour. Til tross for at alle husholdene var separate i sin fysiske utstrekning, var de i stor grad, på det sosiale plan, samlet i ett hushold. Alle tre barn i Bem-Brahim familien gikk fra hus til hus som de ville, til tross for at Esra bare var 2,5 år, bestemte hun i stor grad selv hvilket av husholdene hun ville være i. Yosri og Eya, som var noe eldre, var sendebud for alle de voksne i slekten. De gikk med mat mellom husholdene, handlet, og gav beskjeder. De to inngiftede kvinnene, Habibe og Sherifa, sto for matlagingen til alle i Bem-Brahim slekten, for moren til mennene deres var for syk til å lage mat selv. Yosri, på 12 år, brukte mye av sin tid i Sherifas separate hushold. Han hjalp henne med alt fra å kjøpe og lage mat, til å vaske hus. Jeg hørte daglig Sherifas rop på Yosri, når hun ønske at han skulle handle noe, hente Esra, løpe med en beskjed, eller hjelpe med noe i

huset. Jeg så Sherifa selv kun én gang utenfor husholdet sitt, i løpet av de månedene jeg var i Azmour. Da hadde hun vært hos foreldrene sine i nabobyen Kelibia, en by hun fortalte at hun likte mye bedre enn Azmour. Bytte av mat og tjenester mellom husholdene viser hvordan de til tross for at de er adskilt i rom, er avhengige av hverandre. På denne måten kan de fortsatt minne om det som ellers beskrives som «utvidet hushold» i Midt-Østen litteratur, hvor kvinnen bor i samme hushold som mannens familie, etter bryllupet. Familiebutikken, og garasjen til Bem-Brahim fungerte som en møteplass for familiens sønner, og faren deres. Barna gikk også ofte dit for å handle for sine mødre, eller bare for å ta seg en tur innom, i håp om å få noe godteri, *hallowa*.



Eya og min datter har vært i Bam-Brahims familiebutikk.

Paula Holmes-Eber (2003), så den samme tendensen til et utvidet hushold, ved sitt feltarbeid i Tunis, som jeg gjorde i Azmour. Hun skriver at den arabiske familien ideelt og historisk sett er blitt beskrevet som partilokal og utvidet, men at det i Tunisia er skjedd en viktig transformasjon hvor *“The extended household has simply «gone up», or «out», becoming instead the «extended street», or «extended apartment complex»* (Holmes-Eber, 2003:70).” Med dette mener hun at i stedet for slik det tradisjonelt var, at kvinnen bodde i hjemmet til sine svigerforeldre, bor de nå i egne hjem, horisontalt, ved siden svigerforeldrenes bolig i samme gate, eller vertikalt, i etasjer over svigerforeldrene. I Azmours landskap kom derfor den patrilokale, sosiale organiseringen, tydelig frem. De familiene som var velstående, og hadde mange sønner, eide nesten hele gater med separate hushold bortover. En dag var jeg med en informant og hennes mor på besøk til en familie, der alle

boligene til sønnene var bygd over hverandre. Kvinnen som hadde invitert oss, var gift med en av sønnene, de bodde øverst i huset, som var 5 etasjer høyt. I hver etasje under bodde brødrene til mannen hennes, med unntak av midtetasjen, der svigermoren bodde (svigerfaren var død). Uansett om familienes hushold er bygget ved siden av, eller over hverandre, er husholdene, som vist gjennom eksempler i seksjonen, knyttet til hverandre gjennom bytter og tjenester.

Kvinnens valg av, og omgang med, sin svigerfamilie

Når en familie har en datter som snart er gifteklar, er det spesielt viktig for dem at den familien hun skal giftes inn i, er velstående.⁷ Dette er nettopp fordi hennes nærmeste naboer, etter ekteskapet, vil være svigerfamilien, og hennes barn vil bli en del av slektskapsgruppen til mannen hennes. Det vil derfor være uaktuelt for foreldrene hennes å godta et ekteskap med en mann som kommer fra en familie med lavere status enn den familien hun selv kommer fra. Det er heller ikke sosialt akseptert, fordi det bringer skam over familien dersom ikke mannen alene er i stand til å forsørge sin kone og fremtidige barn. Menn derimot kan gifte seg med kvinner fra en lavere sosial klasse, fordi han fremdeles vil være en del av sin fødselsfamilie- både i form av slektskap og sosialt samliv- etter ekteskapet.⁸

De av mine kvinnelige informanter som var gift, oppholdt seg mye i sine egne eksterne hjem. Tre av dem var absolutt aldri på besøk i noen av husholdene til svigerslekten sin, til tross for at de er nærmeste naboer. Kvinnene begrunnet det med at de ikke var likt av svigerfamilien. Barna var likevel ofte i de andre husholdene, mødrene deres lagde mat som de sendte over med barna, men selv holdt de seg hjemme. I motsetning til mye annen Midt-Østen litteratur som viser at gifte kvinner kun ved høytider og ferier besøker sin opprinnelige familie, opprettholder kvinnene i Azmour et tett og

⁷Jeg beskriver i avhandlingen *affinal slekt*, med begreper og uttrykk som «svigerfamilie», «familie kvinnen giftes inn i», og *natal slekt* med «opprinnelig/egen slekt», eller fødselsfamilie.

⁸Jeg skal utdype mødres rolle i å finne ekteskapspartner til sine døtre i kapittel 3. Da skriver jeg også mer om den forventede sosiale og økonomiske likheten mellom brud og brudgom, *kafa'a*.

nært bånd til dem, og er ofte på besøk i sitt barndomshjem, etter giftemål (se også Holmes-Eber, 2003:71-72). Spesielt ofte var de på besøk, i de tilfellene kvinnens fødselsfamilie bodde i Azmour. Hvis kort avstand gjorde det mulig, kunne barna gå på besøk til matri-slektningene sine, uten følge av voksne. Selv ble jeg flere ganger med på disse besøkene, som hver søndag varte fra morgen til sent på kveld. Ved siden av at gifte kvinner holdt kontakt med sine opprinnelige familier gjennom besøkene til sine barndomshjem, fikk de også ofte besøk av ugifte brødre, i sitt nye hushold.

Mannen som autoritær- kvinnen som tolerant og lydig

Det finnes ikke noen klar definisjon på hva et *patriarkalsk samfunn* er. Suad Joseph (1996) har utviklet en definisjon av patriarki som er konkret for den arabiske kontekst:

“The prioritising of the rights of males, and elders, (including elder women) and the justification of those rights within kinship values which are usually supported by religion” (Joseph, 1996:14).

Joseph (1996) sin definisjon skiller seg fra definisjoner skrevet av vestlige feminister, fordi hun inkluderer alder og slektskap. Et sentralt aspekt ved den patrilineære måten å regne slektskap på som gjelder i den arabiske verden, er at den gir de eldre mennene rettigheter over kvinner og yngre menn i slekten. Definisjonen inkluderer også det faktum at religionen legitimerer rettighetene til menn, som utdypes senere i seksjonen.

Jeg har flere empiriske eksempler fra Azmour som bekrefter at den eldste mannen i familien, har rettigheter ovenfor sine sønner. Spesielt er den eldste mannens avgjørelser sentrale ved økonomiske bestemmelser. En informant fortalte meg en dag at hun hadde fått penger av mannen sin for å kjøpe klær til barna sine på *souk* markedet i nabobyen. Hun presiserte til meg at svigerfaren ikke måtte få vite noe om det, for mannen hennes hadde begrunnet pengebruken, og konens fravær med at hun var hos tannlegen.

Som andre steder i Midt-Østen er det viktig for ektemenn i Azmour å vise frem sin autoritative identitet, og gi uttrykk for sin *manndom*. Mannen har forsørgerplikt og skal beskytte sin kone, og i gjengjeld er konen pliktig å adlyde sin mann. Disse pliktene er fundamentert både i Profetens uttalelser nedskrevet i *hadith*, og i Koranen, vers 4:38 (Dahl, 1992:136).⁹ Det er viktig for en ektemann, at hans kone respekterer han. Mannen har derfor, spesielt den første tiden etter ekteskapet, et behov for å sette deg i respekt (Dahl, 1992:139). Dette gjøres på forskjellige måter. For eksempel er det ektemennene som bestemmer hva penger skal brukes til, og noen utøver også vold mot sine koner. Om vold ble brukt, og hvor mye det ble brukt, varierte fra familie til familie.

Nejiha, ei ung nygift kvinne, fortalte meg om en veldig vanskelig tid etter sitt bryllup. Mannen hun giftet seg med, viste seg å være mer autoritær og voldelig enn hun på forhånd av ekteskapet hadde fått inntrykk av. Også jeg fikk et bilde av mannen hennes som svært dominerende. Da han kom for å hente sin kone og sønnen deres hos svigerforeldrene sine, slo og skrek han til sønnen sin, fordi han ikke hadde spist opp maten. Et annen hendelse fra feltarbeidet, som fikk meg bevisst på den sosiale aksept menns utøvelse av autoritet og vold har i Azmour, var da en kvinnelig informant i 50 årene konfronterte meg med dette spørsmålet: “Hvordan er Daniel (mannen min), slår han deg ofte?” Hun spurte på samme måte som hun stilte alle andre spørsmål, som om det var det mest naturlige spørsmålet å stille en kvinne, om hennes ekteskap. En annen informant, i 20 årene, fortalte at hun, sammen med sine 7 søsken, er blitt vant til å se moren bli banket av faren. Det hun syntes var spesielt vanskelig, var at moren ikke bare blir slått hvis hun selv gjør noe galt, hun får også straff av mannen når en av barna gjør noe de ikke får lov til. Da jeg spurte hvorfor ikke moren deres skilte seg fra faren, svarte hun at moren ønsket å holde ut, for barnas skyld.¹⁰ Idealkonen skal være selvoppofrende, med tanke på familiens beste, dette var også informantene til Monia Hejaiej (1996) opptatt av:

“Raya explains,(...) ‘I was ready to sacrifice my life for the sake of my child’s happiness.’

⁹Jeg siterer koranvers 4:38, i siste avsnitt av seksjonen.

¹⁰Kvinnerettighetene i Tunisia gjør at kvinner kan skille seg. To av kvinnen jeg ble kjent med hadde skilt seg, med begrunnelse i at mannen deres slo.

If the marriage is in trouble, the woman's sacrifice and tolerance for the husband are deemed essential in preserving the family: 'We must be tolerant and forgiving, for the sake of the family' (Hejaiej, 1996:73).

Mange kvinner i Azmour hadde begynt på koranskole, etter President Ben-Alis avgang i 2011. Under hans regime var det ingen tilbud som dette, folk var redde for å praktisere sin religion, i frykt for represalier fra staten. Kvinnene fortalte at de deltok på koranskolen, fordi de ønsket å lære om sin religion, noe de hadde savnet under regimet. Kurset gikk to ettermiddager i uken, og jeg fikk delta. Fordi dette var offentlig, var det ingen der som reagerte på at jeg hadde med meg Nour som tolk. Det satt ca 30 kvinner på madrasser i en ring rundt læreren, som kom fra nabobyen for å undervise i Koranen, og svare på de spørsmål kvinnene måtte ha. Læreren var en svært karismatisk dame i 40 årene, som alle kvinnene lyttet til, og var fortrolige med. Det var tydelig at kvinnene hadde stor respekt for henne. De spurte om mange forskjellig råd i disse timene, og spesielt ett av rådene som tolken min oversatte til meg, kom som en overraskelse. Læreren sa at "uansett hvordan mannen din behandler deg, om han slår eller er voldelig på andre måter, skal du sette pris på han og holde ut med han". Alt læreren sa, forklarte hun med utgangspunkt i Koranen. Det er spesielt én konkret sure fra Koranen, som ofte er blitt tolket som et tegn på at kvinnen skal underordnes mannen, og som også brukes til å legitimere vold mot kvinnen (Larsson, 2006:91). Samme sure er det som er fundamentet for forsørgerplikten til mannen, og lydighetsplikten til kvinnen. Her gjengir jeg suren (4:38):

Menn er kvinners formyndere på grunn av det som Gud har utstyrt noen av dere med fremfor andre, og på grunn av de utgifter de bærer. Derfor skal rettskafne være lydige, og bevare det som er hemmelig, fordi Gud ønsker det bevart. Dem, fra hvem dere frykter oppsetsighet, skal dere formane, gå ikke til senga med dem, og gi dem stryk. Hvis de så er lydige, så forfølg ikke saken. Gud er opphøyet, -stor. (Koranen oversatt av Einar Berg (1989) s:85)

Det er mulig at lærerens råd til kvinnene på skolen var begrunnet ut fra en sure som denne. En av grunnene til at jeg ble overrasket over hva hun sa, ifølge min tolk, var mine observasjoner av

kvinnene i forkant av oversettelsen. Jeg så en engasjert lærer som snakket, og 30 kvinner som nikket bekreftende til det hun sa. Måten samtlige kvinner, gjennom sitt kroppsspråk, viste helt ukritisk sin enighet til lærerens råd om å 'holde ut med ektemennene deres uansett', gjorde meg tankefull. Flere kvinner hadde tidligere i mitt feltopphold fortalt meg om sin rettighet til å be om skilsmisse, hvis for eksempel mannen deres slo dem. Jeg visste også om to konkrete tilfeller fra Azmour hvor kvinnen hadde skilt seg med denne begrunnelsen, og en av dem var også tilstede på koranskolen denne dagen. Mine observasjonen av kvinner som virket overbeviste av det læreren fortalte, var mange. Flere lignende råd og fortellinger fra læreren, og publikums åpenhet, fikk meg til å reflektere over den endring mot et mer konservativt religiøst samfunn, som nå er i ferd med å skje i Azmour, som følge av det politiske skiftet i landet.¹¹

Konkluderende bemerkninger

I dette kapittelet har jeg vist hvordan hushold i Azmour er organisert både fysisk, i separate hushold, og sosialt, med bytter og tjenester. Etter ekteskapsinngåelse skal kvinnen tilpasse seg et nytt liv, med sin svigerfamilie som nærmeste naboer. Dette kan by på mange problemer, spesielt fordi mannen har forpliktelser til både sin mor og kone.¹² Flere av mine kvinnelige informanter fortalte at de hadde et dårlig forhold til sine svigerforeldre, og valgte heller å isolere seg i sitt eksterne hushold, enn å bli med mannen eller barna på besøk til dem. Likevel bidro de til det utvidede husholdet, ved at de lagde mat til sine svigerforeldre, passet svogernes barn, og gjorde andre tjenester som å stå noen timer i familiebutikken, hvis nødvendig. For menn i Azmour er det viktig å vise autoritet. Ut fra det mine informanter fortalte skjer det ofte en endring ved mannens atferd etter ekteskap, hvor han tydeligere viser sin dominans. Et konkret vers fra Koranen, gjengitt i kapittelet, har i denne sammenheng stor

¹¹I kapittel 5 skriver jeg om endringer før og etter revolusjonen, og utdyper i den anledning dette.

¹²Wikan (1976) skriver om en konkurransesituasjon mellom de personene som menn har forpliktelser til (kvinnene i hans fødsels og ekteskapsfamilier), blant fattigfolk i Cairo. Det oppstår ofte sjalusi om mannens ytelser, mellom disse kvinnene.(Wikan, 1976:56-57)

betydning. I dette verset er både mannens forsørgerplikt og kvinnens lydighetsplikt forankret. I tillegg kan verset brukes for å legitimere mannens overherredømme, og rett til å slå sine koner når de ikke er lydige. I neste kapittel skal jeg utdype kvinner og menns roller og arenaer i Azmour, for så å gi ulike forklaringer på hva som er grunnlaget for dem.

2 Kvinner og menns roller og arenaer

“Honor is a notoriously paradoxical topic, and one of its most famous puzzles is the effect that women’s behavior can have on men’s honor.

Azmour. Mai 2013”

(Stewart, 1994:107)



*Kvinner fra Azmour på dagstur til Korbous
April 2013*

Menn og kvinner i Azmour lever på mange måter i to forskjellige verdener, både *psykologisk*, gjennom sine komplementære kjønnsroller; *sosialt*, gjennom sine ulike nettverk; og *fysisk*, gjennom sine avgrensede arenaer. I dette kapittelet skal jeg gi empiriske eksempler på denne komplekse kjønnete todelingen av livet, og analysere hva som er bakgrunnen for todelingen. I analysen skal jeg bruke kvinner og menns *rett* i islam for å besvare hvordan segregeringen legitimeres, men først og fremst skriver jeg om mine informanters begreper om *ære* som grunnlag for segregeringen, og dens opprettholdelse. Viktige spørsmål som skal besvares i denne sammenheng er: *Hvilke handlinger er det som kan påvirke familiens ære? På hvilken måte er kjønnssegregeringen med på å beskytte familiens ære?* Flere steder i kapittelet skriver jeg om kvinnens jomfrudom og familiens ære, men ikke før i siste seksjon analyserer jeg dette i dybden. I analysen tar jeg utgangspunkt i Stewart (1994) sitt begrep, *personlig ære*. Jeg introduser kapittelet med en personlig opplevelse fra feltarbeidet der jeg selv kjente segregeringen på kroppen, da jeg passerte mennenes offentlige sfære i Azmour, på kveldstid. Denne hendelsen har jeg med som en påminnelse om at mine informanter sannsynligvis ikke selv tenker om segregeringen, på samme måte som jeg analyserer den gjennom dette kapittelet.

Todelingen som et naturligjort kulturelt konsept

Hendelsen jeg her skal beskrive viser hvordan min egen opplevelse av kjønnsrollene og segregeringen forandret seg, etterhvert som jeg var i felt. Denne opplevelsen er nyttig som empiri for å vise hvordan den fysiske segregeringen mellom kjønnene sannsynligvis er inkorporert i kroppen til mine informanter, og blitt til et kulturelt konsept som føles naturlig for dem.

Jeg hadde vært i Azmour i tre måneder, og var nå på besøk hos Hannan. Det var blitt kveld da denne hendelsen skjedde, jeg hadde da vært i deres hushold helt siden kl. 12 på dagen. Hannan, *Umm Hannan* (moren), to av hennes søstre og jeg hadde brukt dagen på å forberede måltider, drikke te, og skravle. Vi kvinnene hadde stort sett vært alene i huset deres hele dagen, faren hadde vært innom kun for middag, før han gikk igjen, slik han også hadde gjort andre dager jeg var der. Klokken var

blitt 21, da jeg skulle gå hjem fra besøket. Jeg hadde prøvd å gå hjem noe tidligere på kvelden, men som vanlig hadde Hannan og moren hennes overtalt meg til å være hos dem, noen timer til. Mørket hadde lagt seg over gatene for flere timer siden, og i den smale sidegaten der Hannan bodde, var det ingen belysning. Det var kun de hvitmaltte veggene som viste meg vei ned mot hovedgaten. Jeg stoppet opp før jeg gikk ut i den, trakk hijaben ekstra godt nedover pannen, og strammet den til. Jeg måtte være sikker på at vinden ikke kunne blåse den av. For i hovedgaten visste jeg hva som ventet meg, jeg kunne allerede fra sidegaten høre lyden av menn som pratet med hverandre. I tankene mine forberedte jeg meg på å gå på en bestemt, rask og målrettet måte gjennom hovedgaten, i håp om at færrest mulig la merke til meg. Gjennom hovedgaten passerte jeg de mange kaféene, som alle var fulle av menn. Kun i sidesynet mitt registrerte jeg dette, da jeg passet på å ikke en eneste gang, se inn mot noen av kaféene.

Når jeg hadde kommet inn døren denne kvelden, og satt meg ned for å skrive de daglige feltnotatene, var det denne personlige erfaringen som tok det meste av mitt fokus. Det at jeg hadde trukket hijaben lenger ned over pannen, og passert kaféene fort, «med blikket fremover», var noe som i det øyeblikket jeg gjorde det, føltes helt naturlig for meg å gjøre. Jeg ønsket å bli minst mulig lagt merke til da jeg passerte mennenes sfære på kveldstid, og følte et fysisk ubehag i kroppen ved å være «på feil sted, til feil tid». Min atferd og kroppslige ubehag var noe jeg først tenkte over da jeg kom hjem. Jeg hadde på dette tidspunktet vært lenge i felt, og gjennom observasjoner og samtaler med informanter, forstått hvilke roller og forventninger som stilles til menn og kvinner, og hvilke arenaer det er sosialt godtatt at de ferdes på. Denne hendelsen overrasket meg fordi den viste at også jeg, til en viss grad, hadde begynt å føle på kroppen samfunnets kjønnssegregering, slik mine informanter sannsynligvis gjør. Fordi jeg hadde en distanse til feltet, gjennom mitt «utenfra» perspektiv, klarte jeg å analysere hendelsen som et «mønster» i deres samfunn, som ikke bare innebærer fysisk kjønnssegregering, men også en psykisk del av det, hvor idealer for kjønnsroller er viktig. Jeg antar på bakgrunn av min egen opplevelse, at det for mine informanter er noen aspekt ved kjønnssegregeringen, som er en selvfølge. Dette handler om det Pierre Bourdieu (1977:80-81) kaller *habitus*; et system av lærte disposisjoner, som produserer en «naturlig verden». Det er en

sannsynlighet for at min analyse av kjønnssegregeringen i dette kapittelet, ikke oppfattes på samme måte for mine informanter, fordi det er en del av deres «naturlige verden» (Bourdieu, 1977:79).

Kjønnsrollenes betydning- idealer og plikter

Ekteskap i islam bygger på ulikhet og komplementaritet, heller enn likestilling mellom kjønnene. Mannen har den absolutte forsørgerplikt, og kvinnen skal i gjengjeld være lydig ovenfor sin mann (Dahl, 1992:121-122). I kapittel 1 skrev jeg om at denne lydighetsplikten er forankret i Koranen, og at kvinnen skal være tolerant og tilgivende ovenfor sin ektemann, for familiens skyld. Det er legitimt at mannen har en dominerende og autoritativ atferd, og kvinnen skal «holde ut» uansett. Rabbia, som var nygift, fortalte meg at en av de største utfordringene i ekteskapet, ved siden av mer ansvar, var den begrensede friheten hun nå hadde, hvor hun alltid måtte få tillatelse fra sin mann, før hun fikk gå noe sted. En kombinasjon av at mannen hennes hadde et behov for å sette seg i respekt, og Rabbias lydighetsplikt til han, gjorde at hun følte sin frihet begrenset.

Monia Hejaiej (1996) skriver at kvinner i Tunis uttrykker beskjedenhets, *al-hishma*, på mange måter, men spesielt gjennom sin atferd. Reglene for beskjedenhets, «*code of modesty*», manifesterer seg på tre ulike måter: Først gjennom hvordan kvinnen fremstår fysisk, deres kropp skal ikke beskues av menn. En beskjedent kvinne refereres derfor ofte til som *mastura*, som betyr tildekket. Det andre aspektet av beskjedenhets refererer til spesielle feminine personlighetstrekk, som summeres opp i dette arabiske uttrykket; «*hishma wa ja'ra wa ras wati*» (beskjedenhets og blyghets og senket hode) (Hejaiej, 1996:73). Det siste aspektet ved beskjedenhets, og det viktigste, er det som begrenser kvinnens bevegelsesfrihet, og som foreskriver hennes korrekte atferd. Unge kvinner bør holde seg utenfor den offentlige sfære, fordi deres tilstedeværelse der, kan bringe skam over familien. Jeg siterer Hejaiej (1996) her: “*This means that young women should keep out of public places so as not jeopardize their reputation, compromise their honour, and bring al'ar (shame) on their family*” (Hejaiej, 1996:64-65).

Begrepet *al'ar*, brukte også mine informanter i Azmour. Fordi boken til Hejaiej (1996) er skrevet i 1996, oversetter hun *al'ar* med «shame». Som Unni Wikan (2008) skriver er det vanlig i Europa å tenke om skam som ærens motpart, men skam blir et for svakt begrep som motpart til denne type ære. En oppdatert oversettelse av *al'ar*, som er en såkalt ting-lik ære, vil derfor være *vanære* (Wikan, 2008:12).

Mine informanter satt ofte og så på TV på kveldene, og et talk-show mange fulgte med på var basert på dilemmaer som oppstår, på bakgrunn av samfunnets æresbegreper. Kvinner som hadde fått barn utenfor ekteskap, og adoptert det bort rett etter fødselen, ble invitert til å delta på programmet. Samtidig kom også barnet hun hadde adoptert bort. Flere av disse kvinnene hadde født i hemmelighet, for så å adoptere bort barnet med en gang, uten at noen andre enn den nærmeste familien visste det. Ved å skjule det som hadde skjedd for offentligheten, blir ikke familien påført *vanære*, *al'ar*. I programmet sto barnet og moren på hver sin side av en gardin, og programlederen spurte moren flere spørsmål om hvorfor hun adopterte bort barnet sitt. I noen av tilfellene valgte moren å erkjenne barnet, og da åpnet programlederen gardinen så barn og mor fikk møte hverandre igjen. De gangene moren var åpen, fortalte hun ofte at hun hadde adoptert bort sønnen eller datteren sin, for ikke å bringe familien i *vanære*. Andre ganger valgte moren som deltok i programmet å nekte at barnet var hennes, og da gikk barn og mor hver til sitt, uten å møtes.

Kvinnens rolle som beskjeden og mannens rolle som autoritær, er utformet med tanke på beskyttelse av familie-æren. Gjennom mannens patriarkalske stilling begrenser han kvinnens frihet til å møte menn som kan være potensielle ekteskapspartnere, og beskytter dermed også hennes seksualitet. Kvinnen lærer fra hun er liten den korrekte *selvrepresentasjon*¹, som er definert ut fra hvordan man skal oppføre seg for ikke å bringe skam over familien. Familien som instrument for sosialisering og kontroll bekreftes i de ulike historiene Monia Hejaiej (1996) samlet inn fra kvinner i Tunisia. Kvinnene læres fra tidlig alder å respektere og adlyde menn i familien. De lærer fort reglene for

¹Man ønsker å fremstille seg selv om en spesiell slags person, men visse personlighetstrekk og egenskaper (se Goffman, 1992)

hvordan de skal oppføre seg før ekteskap, den ærebødige frykten de skal ha for menn, for å unngå *al'ar*, vanære (Hejaiej, 1996:69).

Tunisiske kvinner har en helt spesiell posisjon når det gjelder deres rettigheter, sammenlignet med de andre landene i Midt-Østen. Gjennom loven, *Code of Personal Status*, som ble opprettet under president Bourguiba, ble kvinner oppfordret til å utdanne seg, de fikk stemmerett, rettigheter til skilsmisse, og praktisering av polygami ble forbudt. Disse rettighetene har ført til at unge, ugifte, kvinner og menn oftere omgås i samme arenaer, for eksempel på universitetet eller jobb. Paula Holmes-Eber (2003) skriver, med bakgrunn i denne problemstillingen, det hun kaller et paradoks for tunisiske kvinner:

“(...)the increasing education of women, their entry into the work-force, and the apparent mixing of male and female activities prior to marriage, versus the continued exspection of virginity and the notion that after marriage, women will remain at home and focus on the domestic domain” (Holmes-Eber, 2003:22).

Aufran, en 25 år gammel informant som var nyutdannet, fortalte meg en dag at hun hadde blitt betatt av en gutt gjennom studiet sitt, som hun nå ønsket å gifte seg med. Det at gutter og jenter omgås før ekteskap, er en trussel for kvinnens jomfrudom og troverdighet, og dermed også familiens ære. Under mitt feltopphold var jeg en del på besøk hos Faiza sin familie, ei jente på 24 år som studerte dataprogrammering i Tunis. Hun skulle i mai 2013 ha levert master-oppgaven sin for 1 år siden, og hennes familie som bodde i Azmour, var svært frustrert over at hun «aldri leverte». Det verste for moren var naboer og bekjentes mas om «hvor det blir av Faiza». De lurte på hvorfor hun ikke ble ferdig på studiene, eller kom oftere hjem til Azmour. Søsteren til Faiza fortalte meg at folk i Azmour mistenker at hun utsetter innleveringen, fordi hun har truffet en gutt. Moren var snart tom for troverdige forklaringer for å beskytte sin datter mot slike mistanker, så sinnet til familien var på dette tidspunktet rettet mot Faiza selv. Familien kan ikke kontrollere kontakten hun har med menn, fordi hun studerer så langt unna. *Rykter* som går i landsbyen stiller spørsmål ved hennes beskjedenhet og dyd, og truer familiens ære.

Det er attraktivt for menn å finne en kvinne som har utdanning, for det å ha en utdannet kone i jobb gir status, til tross for mannens forsørgerplikt. Det var likevel flere menn i Azmour, som ønsket at kvinnen var hjemme etter de hadde giftet seg, og fått barn. Spesielt gjaldt dette de av mine informanter, som var religiøst konservative. De hadde mye respekt i Azmour, og vil derfor kunne skape et sosialt press på de mindre konservative familiene i landsbyen. Dette sier jeg med bakgrunn i observasjoner om at mine informanter- i etterkant av revolusjonen- er i ferd med å adoptere mer konservative islamske ideer.²

Kvinner og menns sosiale nettverk, ser veldig ulike ut. Kvinners verden består primært av kontakt med slektninger og nære venner, mens mennene har ansvaret for kommunikasjon med bekjente, utenfor familien (se også Holmes-Eber, 2003:18). I Azmour besøkte kvinnene ofte sine foreldres hus, hvis de bodde i nærheten, de var på besøk hos venninner, eller hos andre kvinnelige slektninger. Fordi Azmour er en liten landsby opplevde jeg i flere tilfeller at de som ble beskrevet til meg som venninne, *sahebt*, også var en slektning. Dette ble jeg spesielt bevisst under deltakelse på et begravelses-rituale, der kvinner møtes for å sørge sammen. Da jeg kom inn i huset til den avdøde, hvor det er tradisjon at kvinner møtes ved slik anledninger, satt det ca. 30 kvinner og gråt, på madrasser og sofabenker. Dette var en sterk opplevelse for meg. Uten at jeg var klar over det var flere av mine informanter tilstede, som jeg ikke før da fikk vite at alle hadde slektskapsrelasjoner til hverandre.

Segregering av kjønnene, bevarer sosial orden

De fleste av mine kvinnelige informanter møtte jeg i hjemmene deres, eller mens de var på besøk hos sine slektninger. De omgås aldri offentlig på kafé, slik mennene gjør. Hjemmet er kvinnens domene, og de har nok av arbeid med alle de huslige oppgavene som det forventes at de skal gjøre. De lager

²Koranskolen for kvinner, som beskrevet i kapittel 1, er et eksempel på mine informanters åpenhet til, og ønske om å lære mer om lov og rett i islam, slik at de kan praktisere, og bli «gode muslimer».

alle måltidene til familien, noen lager i tillegg mat for salg, de vasker klær for hånd, og vasker hus. Svigerforeldrene passer på, og kontrollerer arbeidsoppgavene, noe som mange av mine kvinnelige informanter opplevde som stress og press. Fortvilet var det en informant som sa til meg: “for å si det enkelt Eirin, svigerforeldrene mine mener at dette skal være en restaurant”. Det er sjeldent at mannen i huset kommer hjem på dagtid, med unntak av ved måltider. Dette gjelder selv for de som er arbeidsledige. De som jobber kommer hjem og spiser, før de setter seg på en nærliggende kafé, resten av kvelden. Daniel, mannen min, gikk ofte ut på kveldstid, og satt flere timer og snakket med menn på kaféene. Han fortalte meg at mennene ofte bestiller seg et glass te, som de sitter med hele kvelden. De har faste kaféer, eller private garasjer som de sitter på. Den garasjen som var nærmest huset vi bodde i hadde kallenavnet «redaksjonen» av flere landsbybeboere, fordi «der ble det snakket om alt og alle». På kaféene er det ingen aksept for kvinner, det er en arena de er totalt ekskludert fra. Daniel ble en tidlig kveld vitne til en mann som sto og skrek til en kvinne, fordi hun snakket med en mann på kaféen. Kvinnen gikk da umiddelbart fra stedet. Det var trolig hennes bror, eller annen mannlig slektning som ba kvinnen om å komme seg hjem. Det er sentralt med slike tydelige reaksjoner på det som sees som umoralsk oppførsel fra kvinnen side, for å understreke at slik atferd ikke er noe som godtas i deres familie. Kvinner skal ikke være ute på denne tiden av døgnet, og i tillegg til dette skal de ikke oppsøke menns arena. Paula Holmes-Eber (2003) skriver at kvinner i Tunis er avhengig av mannlig eskorte, som vil beskytte deres ære, når de beveger seg inn og ut av mannlige domener (Holmes-Eber, 2003:18). På dagtid er ikke kvinner i Azmour avhengig av mannlig eskorte, det er et helt vanlig syn at kvinner går alene i gatene. Men de er alltid ute med formål om noe, på vei for å besøke noen, for å handle, eller på vei til koranskolen. Etter kl. 18-19 på kvelden derimot, er det ikke en kvinne å se i gatene. Jeg møtte Rabbia en kveld kl 20, men da gikk hun i følge med mannen sin.

Kjønnssegregering er i Azmour, som i alle andre muslimske samfunn, en helt sentral del av deres sosiale organisasjon. Det blir derfor naturlig å se nærmere på hvilke rolle religion har:

“Koranen gir i mange vers uttrykk for driftenes alltid tilstedeværelse og berettigede nytelse. Seksualitetens goder prises og hylles; seksualiteten gir en forsmak på Paradiset, og er således med på å lede menneskene inn på den rette vei. Men de seksuelle driftene er også villedende og farlige, ved at de truer den sosiale orden. Seksualiteten må derfor organiseres[...], som innebærer en to-delning av livets orden” (Dahl, 1992:85).

Anerkjennelsen av kvinner og menns seksuelle drifter i Koranen, er en sentral forklaring på kjønnssegregeringen i Azmour. Koranen er med på å legitimere mannens kontroll over kvinnen og hennes seksualitet, fordi premisset for sosial orden er at seksualiteten må organiseres. Tove Stang Dahl (1992) skriver at seksualitetskontrollen som menn utøver er basert på to ting, det ene er mannens *overherredømme*, der mannen har siste ordet ved avgjørelser, og den andre er en *segregering* mellom kjønnene. Hun skriver at selv om fysisk segregasjon kanskje har vært det fremste virkemiddel, er også psykologisk, sosial, økonomisk og kulturell segregasjon tatt mer eller mindre i bruk (Dahl, 1992:93-94).

Mannen har overherredømmet og kvinnen skal adlyde han, dette er rettferdiggjort gjennom Koranen og Sharia. Mannen står i posisjon til å beskytte kvinnelige familiemedlemmers seksualitet, gjennom å begrense hennes frihet- og kontakt med omverden. Å segregere kjønnene fysisk, gjør det lettere for menn å kontrollere kvinnene. Selv om den muslimske verden anerkjenner at kvinners seksuelle behov kan være like sterke og aktive som mannens, må hun- fordi hun forbindes med kaos, *fitna*-kontrolleres og holdes i tømme, med tanke på opprettholdelse av sosial orden og familie-æren (Dahl, 1992:91-93).³

Det er ikke bare muslimske samfunn, og islams doktrine som har metaforer om kvinnen som *fitna*, og en trussel for sosial orden. Jorunn Solheim (1998) skriver om en kjønnsmetaforikk med kvinnen

³Kvinnen assosierer med *fitna*, kaos, og derfor beordrer islamsk doktrine menn til å unngå dem- for å bevare sosial orden (Hejaiej, 1996:68).

som den *åpne*, og mannen som den *lukkede*, som hun mener gjør seg gjeldende i alle kulturer. De kulturelle tradisjoner, og tidsepoker definerer hvor sterkt kulturen vektlegger betydningen av slike grensemarkeringer (Solheim, 1998:75). I vår egen kultur har det tradisjonelt vært to kvinnefigurer, *den selvoppofrende mor* og *den kyske jomfru*. Jomfruen symboliserer det uberørte som enda ikke blitt *åpnet*-ikke blitt kvinne. I de mer kroppsbevisste kulturer, som samfunnet i Azmour er et eksempel på, blir disse kjønns-metaforene enda tydeligere. Den klassiske antropologiske litteraturen om ære og skam i middelhavsområdet viser;

“hvordan den seksuelle kvinnen, personifisert i hustruen, oppfattes som en kontinuerlig trussel mot den etablerte symbolske orden. Fokus er nettopp på hennes seksuelle åpenhet, som kan bringe skam over ektemann, familie og slekt, og som derfor må innhegnes, avgrenses og kontrolleres” (Solheim, 1998:76).

Kjønnssegregeringen i Azmour, er nettopp en strategi for å «innhegne, avgrense og kontrollere» kvinnens seksuelle åpenhet, for å opprettholde den etablerte symbolske orden.

Vi har nå sett viktigheten av islam, for å legitimere inndelingen mellom kjønnene. En sterk drivkraft for opprettholdelse av segregeringen, handler om hvordan mine informanter tenker om ære, som jeg i neste seksjon skal utdype. Folks æresbegreper er forskjellig også innenfor muslimske samfunn, derfor er det viktig å skille mine informantere religion islam, og deres begreper om ære, fra hverandre. Jeg vil likevel påpeke at det som står i Koranen og *hadith* om for eksempel kjønnssegregering og kvinnen som en som kan forårsake kaos, er med på å rettferdiggjøre regler i mine informantere æreskodeks. Eksempler på slike regler er mannlig dominans, mannlige familiemedlemmers kontroll over kvinners seksualitet, kvinnen som beskjeden og tolerant, og mannen som autoritær. Fordi folk i Azmour følger denne æreskodeksen, og er derfor en del av samme æresgruppe (Stewart, 1994:54).

Kvinnens jomfrudom: Den absolutte ære

Imnes- en informant i 30 åra- fortalte meg en historie fra den gang hun gikk på ungdomsskolen. Hun var begeistret for en gutt i klassen sin, og snakket mye med han i friminutter, og på skoleveien. Hun tenkte ikke at det var noe galt med kontakten hun hadde med han, før hun en dag fikk masse kjeft fra broren sin, som nektet henne all kontakt med denne gutten igjen. Det var noen gutter som hadde kommet innom huset deres samme dag, og advart broren hennes om kontakten Imnes hadde med denne gutten. Dette eksempelet viser brødrenes ekstreme opptatthet av å passe på kvinnens seksualitet. I en av historiene som Monia Hejaiej (1996) ble fortalt er det en lillebror, som er opptatt av at søsteren ikke skal gå utenfor døren før hun gifter seg. Hvis hun ikke overholder de sosiale reglene, og det kommer ut offentlig, vil konsekvensene nesten være verre for broren, fordi: *“This brother is dishonoured, loses ‘his manliness’, social standing and respect”* (Hejaiej, 1996:70).

At broren til Imnes ble advart av andre gutter i landsbyen om kontakten hun hadde med gutten, viser at ikke bare familien, men også venner og bekjente hjelper til med seksualkontrollen. Ved at de begrenser søstrenes kontakt med menn, forhindrer de rykter som kan påvirke troverdighet som handler om kvinnelige familiemedlemmer jomfrudom og dyd. Hvorfor betyr det så for mine informanter at kvinner er jomfru før hun gifter seg? Dette er ikke typisk for Azmour, *“jomfruhinnen synes i mange muslimske miljøer å være pikebarnets viktigste organ, både hennes og hennes families naturlige stolthet og ære, men også avgrunn og fare”* (Dahl, 1992:94).

Flere av mine informanter fortalte at det er et økende antall kvinner i Tunisia som oppsøker leger for å sette inn en ny jomfruhinne, i de tilfellene kvinner har hatt samleie før ekteskap. Ved å få operert inn en ny jomfruhinne skjules kvinnes brudd på æreskodeksen, og familieæren reddes. Sitatet til Dahl (1992) oppsummerer på en god måte de poengene jeg har vært inne på i kapittelet, som jeg nå skal utdype. Jeg starter med å analysere kvinnens jomfrudom som *«hennes families stolthet og ære, men også avgrunn og fare»*, ved å ta utgangspunkt i Frank Stewart (1994) sitt begrep *personal honor*. Stewart (1994:54) skriver om to typer ære, den ene er *vertikal ære*, som kommer i grader, og

den andre er *horisontal ære*, et begrep som innebærer en *rettighet* til respekt fra likemenn.⁴ Den vertikale æren, som man kan ha mer eller mindre av skal jeg bruke i analysen av materielle innkjøp til bryllup, i kapittel 3 og 4. Men i analysen av kvinnens jomfrudom, og menns kontroll over kvinners seksualitet er det Stewart (1994) sin definisjon av *personal honor* som er viktig:

“Personal honor is a particular type of horizontal honor. Two features(...)distinguish it from other types: first, that the right is one that can be lost, and second, that in order to retain it one must follow certain rules, or maintain certain standards, referred to as code of honor” (Stewart, 1994:59).

For å oppsummere definisjonen: *Personlig ære* er en type horisontal ære, den innebærer derfor en rett til respekt blant likemenn. Denne retten er ikke slik vi tenker om rett til respekt i vårt eget samfunn, men den ligner mer på en rettighet, som man enten har, eller ikke har. I motsetning til den vertikale æren, så kan ikke denne type ære graderes, og har man først mistet den, er det visse standarder eller regler som er bestemt i gruppens æreskodeks som må følges, for å gjenopprette æren. Æreskodeks er det Stewart (1994) kaller *code of honor*, som inneholder et sett av standarder som er plukket ut fordi de er spesielt viktige. Disse standardene er med på å måle en persons verdi, og i de tilfellene medlemmer av æresgruppen ikke klarer å møte disse standardene, vil de bli sett på som mindreverdige- eller som verre er -avskyelige (Stewart, 1994:55).

Vi har gjennom kapittelet sett eksempler på at kvinners jomfrudom, begrensede kontakt med menn, beskjedne opptreden og toleranse, er viktige standarder i den æreskodeksen som folk i Azmour følger. Mine informanter fortalte meg flere historier om hvordan handlinger i strid med æreskodeksen ville legge familien i vanære, *al‘ar*, og hvilke konsekvenser dette ville få. Men samtaledata er ikke nok for å kunne påstå at mine informanter har en æreskodeks i Stewart (1994) sin forstand. For ære handler om praksis, og et brudd på æreskodeksen innebærer et empirisk ærestap, som jeg ikke observerte i Azmour.

⁴Stewart (1994) presiserer at denne type *rett til respekt/rettighet* gjelder mellom menn som er likestilte, i kontrast til den retten til respekt som en far har fra sine sønner.(Stewart, 1994:54)

For å kunne bevise at personlig ære er tilstede i et samfunn, må det finnes et sett av regler for hva som må gjøres for å gjenopprette æren, hvis den mistes. Fatale represalier for å gjenopprette æren kan i noen samfunn være drap av kvinnen, eller å bortvise henne fra landsbyen/byen.⁵ Jeg har ingen empiriske eksempler på lignende hendelser i Azmour, men nedenfor skal jeg skrive om en hendelse fra feltarbeidet som viser at det er viktig for familienes ære, å ha kontroll over kvinnelige familiemedlemmers seksualitet.

Cheima tok meg en dag med til en kystby i Tunisia, Sidi Bou Said, som er kjent for å være spesielt vakker. Hun fortalte meg at denne byen er et favorittsted for grupper med unge jenter og gutter, hvor de drar for å gå langs kaien sammen, eller drikke te på kaféer (se også Holmes-Eber, 2003:21). Det var ikke så mange mennesker å se når vi var der, for det var i april, og fortsatt kaldt i været. Vi satte oss på noen store steiner ved kysten hvor vi fikk utsikt over havet og noen kjærestepar som satt og holdt rundt hverandre på noen steiner nedenfor oss. Jeg syntes synet av disse parene var hyggelig, men Cheimas kroppslige reaksjoner fortalte meg at vi ikke delte denne oppfatningen. Det kom tydelig frem på ansiktsuttrykket hennes, at hun følte seg ubekvem av å se parene, så etter få minutter gikk vi bort fra utsikten. Mens vi tuslet langs kaien sa Cheima uoppfordret til meg at hun mener disse jentene må være dumme; «For hvis de tror at guttene vil ha dem som fremtidige koner, så tar de feil». Hun fortsatt med å fortelle meg at sannheten er at de aldri vil gifte seg med ei jente som gjør slike ting før ekteskap. I Cheimas øyne blir disse kvinnene bare lurt. Hun fortalte at hvis en kvinne mister jomfrudommen sin før ekteskap, eller på andre måter oppfører seg umoralsk, vil det kunne få konsekvenser for hennes senere ekteskapsmuligheter, med mindre familien klarer å skjule det. Jentene vi observerte satt med hijaben trukket ned på skuldrene, dette irriterte Cheima. Den

⁵Unni (Wikan (2008) bruker i sin bok *Om ære*, horisontal ære som forklaring på vold i ærens navn. I de samfunn hvor man har et begrep for kvinnens seksuelle ære, som for eksempel *namus* på tyrkisk, kurdisk og persisk, blir kvinnen sett på som en eiendom. Hvis hun ikke følger reglene i æreskodeksen til den æresgruppen hun er født inn i, vil det kunne risikere i at hun blir drept, for at familiens ære skal renvaskes (Wikan, 2008:16). Selv ble jeg fortalt av en informant at det i noen regioner i Tunisia skjer tilfeller av æresdrap, hvor kvinner som bryter jomfrudommen sin før ekteskap, blir drept av mannlige familiemedlemmer. I flere av de historiene som Hejaiej (1996) blir fortalt av sine informanter, er det deres oppfatning av ære som er årsaken til ulike dilemmaer. Hun bruker ikke begrepet *personal honor*, men beskriver «æreskonseptet» på samme måte som Stewart.

nedtrukken hijab viser at de har gått ut fra hjemmet sitt som lydige muslimske kvinner, før de svikter familien ved å møte gutter. Cheima kalte deres opptreden for hyklerisk. En av informantene til Monia Hejaiej (1996) oppsummerer gjennom et arabisk uttrykk, forskjell på flørt og alvor:

“Young men and women engage in a certain amount of mild flirtation which is tolerated, but 'al-busa tsheih we al-qarsa treih we al-fayda kan fi al-saheih' [the kiss will dry, the bite will fade, but your virginity is most important] (Hejaiej, 1996:73) ”

I sitatet antydes *offentlighetens relevans*. Hva som kommer ut offentlig er det som er det avgjørende, når det gjelder både individuell og kollektiv ære. Derfor vil frykten mine informanter har for rykter, «hva folk i landsbyen snakker om», gå som en rød tråd gjennom avhandlingen. Peter C. Dodd (1973) oppsummerer offentlighetens relevans, der 'ird er det arabiske ordet for familie-æren, slik:

“An offence against 'ird, violence or adultery may receive only a light penalty, unless it is publicly recognized and acknowledged. Like many other transgressions of the norms, the offenses against 'ird, become very serious when public notice is taken of the offenses” (Dodd, 1973:45)

Mine kvinnelige informanter forholder seg til flere regler for hvordan de skal opptre, regler som er viktig å følge, for å bevare familieæren. For å unngå at det én familiemedlem har gjort, skal påvirke hele familien med skam, er det vanlig at familien innad løser problemet ved å finne opp en troverdig forklaring. En av mine informanter oppsummerte konsekvensen av tap av jomfrudom slik: «Mister hun jomfrudommen sin før ekteskap vil hun bo hos faren sin til hun dør, og hun må leve med et stigma som hore, *humla*, resten av livet» (se også Hejaiej, 1996:66). Det hjelper ikke at kvinnen har status gjennom utdanning, eller kommer fra en velstående familie, hvis familiens ære er tapt.

Ære er alle steder, et kjønnets begrep. I de samfunn der ære er viktig, er det ofte begrenset til menn, noen steder har kvinne også ære, men den er alltid begrenset (Stewart, 1994:107). Flere av de empiriske eksemplene som jeg har brukt i dette kapitlet, de unge parene i Sidi Bou Said, Familien til Faiza sitt sinne for at hun ikke fullfører mastergraden sin, Imnes som ble nektet kontakt med

gutten på skolen, og kvinnen som ble bortvist fra kaféen på kveldstid, viser at mine informanter har begreper om ære, som er sentralt for flere sider av den sosiale organisasjon i landsbyen.

Det er flere ting som er forbudt, *haram*, i følge mine informanternes religion både for kvinner og menn, men som likevel i deres æreskodeks, kun gjelder for kvinner. For eksempel er en av standardene i æreskodeksen at kvinner som røyker eller drikker alkohol, vil bringe skam over familien. Dette bryter med idealet om kvinnen som beskjeden. Det er ikke sosialt akseptert at menn drikker alkohol, men likevel, så lenge ingen snakker om det, kan menn drikke uten at det har konsekvenser for familiens ære. Jeg skal avslutte kapittelet med en beskrivelse jeg har fått av min samboer, fra den gangen han ble med kamerater fra Azmour til et «hemmelige» oppholdstedet, der unge menn går for å drikke alkohol.

Daniel hadde blitt kjent med flere gutter i 20årene, gjennom trening og kafébesøk i Azmour. Melik var blitt spesielt nære Daniel, og en dag spurte han om Daniel kunne bli med han og en gjeng gutter fra Azmour i skogen for å drikke øl. Melik hentet Daniel på en motorsykkel, og sammen kjørte de til en mann som bodde i en liten landsby i nærheten. Mannen og Melik utvekslet noen setninger på arabisk, deretter gikk mannen inn i huset og hentet en pose med øl, som han overleverte dem, mot penger. Melik kjørte umiddelbart etter han hadde mottatt ølen, uten å utveksle et eneste ord til med mannen. Måten mennene hadde snakket på, sammen med den raske overleveringen, gjorde at Daniel fikk følelsen av at han var med på noe svært kriminelt.

Motorsykkelen stoppet ikke før de var i et skogholdt. De tok med seg posen med øl, og gikk innover i skogen. Daniel kunne flere steder se gruppen med unge menn som sto i ring og drakk øl. Litt inn i skogen stoppet Melik og Daniel opp, og åpnet den første ølen. Flere av guttene fra Azmour kom, og etterhvert var de en gjeng på 6 personer. De stelte seg i en ring og underholdt seg med sang og dans. Daniel var på forhånd fortalt at han ikke måtte finne på å fortelle noen at de var der, eller at de drakk øl. Som hjelp for å skjule, for offentligheten, at de hadde drukket, hadde guttene kjøpt inn små flasker med en spesiell blanding i, som de kunne garantere at fjernet alkoholånden.

Alle var klar over at det er forbudt å drikke alkohol, i følge deres religion, islam. Mine informanter

visste at flere yngre gutter drakk, men så lenge det var gjort borte fra det offentlige, påvirket det ikke deres omdømme. Det betydde ikke at folk ikke visste, dagen etter Daniel hadde vært med, fikk han en telefon fra en informant som advarte han om å bli med igjen. Selv om denne informanten bodde i en annen landsby hadde han fått med seg at Daniel var i skogen dagen før. Sentralt i denne sammenheng er det Stephen Murray (1997) skriver om viljen folk har til «ikke å vite». Det er en strategi for å opprettholde loven om absolutt moral, som innebærer at selv om «alle vet», så snakker ingen om det de vet (Murray, 1997:17). Advarselen som Daniel fikk, handlet om at han kunne risikere å bli sett på som useriøs, og miste sin respekt. Det er mye som folk vet men ikke snakker om ved kvinners atferd også, men deres umoral vil ha mye større konsekvenser, hvis den blir kjent.

Konkluderende bemerkninger

Både kjønnsrollene i Azmour, og den fysiske segregeringen, kan legitimeres gjennom mine informanters religion, men først og fremst opprettholdes segregeringen på bakgrunn av mine informanters begreper om ære. Kvinners umoralske handlinger vil, hvis det offentliggjøres, påvirke æren til hele familien. Mine informantere er organisert sosialt på en måte som gjør det lettere å begrense kvinners seksualitet, med tanke på segregering mellom kjønnene, både fysisk, psykisk og sosialt. Ved at jenter fra de er små, lærer seg «*the code of modesty*», og gutter lærer seg å være autoritative, minsker sannsynligheten for brudd på regler som kan påvirke familiens ære. Det helt avgjørende for mine informantere, er hva som blir snakket om offentlig. Hvis de klarer å skjule brudd på de regler som står i æreskodeksen innad i familien, og finner en falsk, men troverdig forklaring på regelbruddet, vil ikke familien bli vanæret. For familiens ære spiller det ingen rolle om jomfruhinnen er «ekte» eller sydd inn på en klinikk, det som er viktig er at ingen vet!

3 Sosiale og økonomiske premisser for ekteskap

“Størrelsen på brudeprisen og medgiften gir ytre kriterier for vurderingen av hva paret og familiene er gode for, og har stor betydning for deres rykte og respektabilitet”

(Dahl, 1992:74)



Familie og venner er på besøk for å se på alt kvinnen har kjøpt inn til hjemmet hun skal flytte inn i, etter sitt bryllup

I dette kapitlet skal jeg skrive om de økonomiske og sosiale premisser som er viktige for ekteskap i Azmour. Forskningsspørsmål som skal besvares i denne sammenheng er: *Hvor møtes menn og kvinner, og hvilken rolle har foreldrene i valg av partner? Hvilke krav stilles det til hva mannen og kvinnen skal ha med seg inn i ekteskapet, og hvordan påvirker disse kravene alder for giftemål, familie-omdømmet, og hvem man gifter seg med.* Senere i kapitlet skriver jeg om hvilken betydning sosiale forhold som konflikter mellom familier har, for valg av ekteskapspartner. Sentrale spørsmål i denne sammenheng er: *Hvordan påvirker stereotyper, bosted og sykdom familiens omdømme, og hvilken betydning har omdømmet for enkeltmedlemmenes identitet?* Jeg skal analysere hvorfor både de økonomiske og sosiale kravene er viktige for familiens rykte og respektabilitet, ved hjelp av Stewart (1994) sitt begrep *vertikal ære*.

Å finne sin partner- krever morens aksept

Som beskrevet i kapittel 2 er menn og kvinners dagligliv separert på ulike arenaer, og begrenset interaksjon mellom kjønnene gjør at det er færre møteplasser hvor unge kvinner og menn kan finne sine partnere. Noen av mine informanter fortalte at deres bryllup hadde vært det de selv kalte for «tradisjonelle bryllup», der giftemålet er arrangert innenfor familien. De gangene ekteskap ikke var arrangert på denne måten opplyste informanter meg om at de møtte sine partnere under bryllupsfeiringer, ved høytider eller ved familiesamlinger. Mange ble også introdusert for venner av familiemedlemmer. De fleste av mine yngre informanter hadde facebook-side på internett, og flere opplyste at de hadde funnet hverandre gjennom denne siden. Det var også vanlig, fordi mange kvinner i Azmour utdanner seg, at menn og kvinner som ble kjent med hverandre gjennom studiene, senere giftet seg.

I introduksjonsdelen av avhandlingen, under avsnittet «endring av problemstilling», skrev jeg om Rihems fortelling om en hendelse fra livet hennes, der moren ikke godtok mannen hun ønsket å gifte seg med. Historien endte tragisk ved at mannen tok sitt eget liv, da han fikk vite at de aldri kom til å

gifte seg. Rihem fortalte meg at grunnen til at moren ikke godtok denne mannen, var at han verken hadde fast jobb eller hus, faktorer som gjør et giftemål mellom Rihem og han uaktuelt. Når jeg spurte henne om hva som hadde skjedd hvis hun hadde giftet seg med han, til tross for morens avslag, svarte hun bare at det hadde vært helt uaktuelt. Hun forklarer at hun har høy respekt for sin mor, og ville derfor aldri gått imot hennes avgjørelser.

En mors råd og hennes godkjenning av partner for sine barn er svært viktig. Spesielt spiller mødrene en stor rolle i valg av brudgom til sine døtre, da de vil sikre deres fremtid, som etter bryllupet i stor grad vil være i mannens og svigerforeldrenes hender. I en mors vurdering av en partner for sin datter vil preferanser som utseende eller forelskelse blir satt i skyggen av økonomiske preferanser, som vil skape en trygg fremtid for datteren og hennes fremtidige barn. Mannens familie-omdømme er også svært viktig for moren. En av grunnene er at et giftemål med en mann fra en «bedre familie» vil øke den sosiale statusen, også til kvinnen og hennes familie. Ryktet til mannens familie er også viktig fordi moren ønsker at datteren etter bryllupet skal ha et godt utgangspunkt når hun skal tilpasse seg en ny hverdag som innebærer nær kontakt og samarbeid med svigerfamilien.

Dahl (1992) skriver om morens sentrale rolle for døtrenes partnervalg og ekteskap, i sin bok «*Den muslimske familie: en undersøkelse av kvinners rett i islam*»:

“Det er mulig for et ungt par å bli gift på tross av betraktelig opposisjon fra brudgommens mor. Men aksept fra brudens mor er sett som en absolutt betingelse. Hennes makt har to grunnlag: For det første er hun sentral i sin påvirkning av brudens verge/far, hvis medvirkning til ekteskapet er formelt nødvendig. Dernest gir skikk og bruk henne sterk innflytelse over datterens senere liv i ekteskapet. Idealer og realiteter bevitner hvordan moren er den eneste som helt gjennomgående handler i sin datters interesse, både ved å formulere dem og ved å forsvare dem. Derfor er morens nærvær også sett som vesentlig i forberedelsene av datterens ekteskap. Det gjelder både valg av ektemann og stipulering av brudepris og medgift” (Dahl, 1992:81).

Samar, ei ugift dame på ca 24 år fortalte meg at endogame ekteskap innenfor både matri- og patri-

slekt, er utbredt nettopp fordi foreldrene til de som skal gifte seg, stoler på hverandre, og vil da være trygge med tanke på sine barns fremtid.

Hvis et par velger å gifte seg til tross for at det ikke er godkjent av foreldrene, vil det få konsekvenser. Jeg ble under mitt feltopphold fortalt om en familie som bodde i Azmour som hadde svært dårlig omdømme. Dette var en familie med 4 barn, som hadde svært lite penger. Folk snakket om at faren bare satt og drakk te hele dagen, og som verre var, «at moren i huset røyker!» Barna deres gikk i slitte klær, og møtte ikke opp på skolen. Under mitt feltopphold døde deres 10 år gamle sønn. Han hadde hatt magesmerter på kvelden, og dagen etter fant faren han død. Jeg ble fortvilet over nyheten, og spurte hun som fortalte meg dette, hvorfor ingen hjalp dem økonomisk slik at de kom seg til lege eller sykehus med han. Hun fortalte meg at folk ikke ønsket å hjelpe denne familien, på grunn av deres dårlige rykte i landsbyen. De hadde heller ikke støtte fra familiene sine, som konsekvens av at de hadde trosset deres avslag til ekteskap, og giftet seg uten deres godkjenning. Hun som fortalte meg dette, sa at hun ikke var helt sikker, men at hun hadde denne antakelsen på bakgrunn av at de flyttet til Azmour uten å ha noe familie der fra før, som er svært uvanlig.

Når foreldrene har godtatt giftemål, møtes familien til bruden og brudgommen for en forhandling om hvem som skal kjøpe inn hva til parets fremtidige hjem. I neste seksjon presenterer jeg hva som forventes at kvinnen og mannen står for, og hvilken sammenheng de materielle innkjøpene har for familienes ære og respektabilitet.

Mannen står for huset, og kvinnen for inventar

Som vist i forrige seksjon, er det viktig at brudgommen har fast jobb, for at han skal bli godtatt som aktuell ekteskapspartner. Like viktig som fast jobb er det for kvinner i Azmour at brudgommen må ha bygd ferdig et eksternt hus, separat fra husholdet til sin egen familie, som paret kan flytte inn i sammen etter bryllupet. Det koster ca 22000 dinar (86000 NOK) å bygge et hus i Azmour, og når en gjennomsnittlig månedslønn ligger på ca 400 dinar, kreves det ca. 4-5 årsinntekter å få ferdig et hus.

Mange velger heller å utsette bryllupet flere år, til mannen har bygget ferdig den separate leiligheten eller huset, enn å flytte inn i et rom i brudgommens foreldres hus, som var vanlig før (se også Holmes-Eber, 2003). To av mine kvinnelige informanter i Azmour hadde godtatt å bo en midlertidig periode i et rom hos foreldrene til brudgommen. Familiens økonomiske posisjon spiller på grunn av dette en stor rolle for barnas muligheter til å gifte seg i tidlig alder. De fattigste familiene brukte flere år på å bygge husene til sine sønner, mens for eksempel den rike Bem-Brahim familien hadde bygd boligene til alle tre sønnene sine klare og i høy standard, lenge før sønnene skulle gifte seg.

Helt spesielt i forhold til andre steder i Midt-Østen er det at kvinner i Azmour skal kjøpe inn alt av inventar til huset de flytter inn i etter ekteskapet. Med inventar menes alt fra kjøleskap og møbler, til servise og tepper.¹ En av mine informanter fortalte at det før var mannen som sto for alt dette, men at det er blitt en forventning om at kvinner nå skal hjelpe mennene, i kjølevannet av at flere kvinner har begynt å jobbe. Gjennom samtaler med mine kvinnelige informanter formulerte de det mer som et krav, enn som en hjelp til mannen. Frustrasjonen som fler av mine informanter uttrykte over at de ikke hadde penger nok til å innfri kravene, skal jeg beskrive gjennom en empirisk hendelse i neste seksjon. Selv om mange kvinner hadde utdanning, var det vanskelig å finne seg jobb, og de slet med å skulle finansiere møbler, sofa, madrasser, servise, kjøleskap, det eneste mannen pleide å ha med var TVén. På toppen av det hele var det viktig at innkjøpene var av høyeste mulige standard. At tingene de kjøper inn er av god kvalitet, har med familiens ære å gjøre, fordi disse materielle tingene, som Dahl (1992) skriver, gir ytre kriterier for vurderingen av hva paret og familiene er gode for.

Jeg skrev om viktigheten av ære i forrige kapittel, da handlet det først og ære som er nyttet til kvinners dyd og seksualitet. Når det er snakk om ære som har en sammenheng med familienes økonomiske og sosiale velstand å gjøre, er det Frank Stewart (1994) sitt begrep *vertikal ære* som er sentralt. Han definerer vertikal ære slik:

*“Horizontal honor may be contrasted with **Vertical** (or positive) **honor**, the right to*

¹De fleste av mine informanter hadde ikke flere hvitevarer enn kjøleskap. De vasket klær for hånd, og brukte kun den lille tradisjonelle grillen til å varme stuen i de kaldeste månedene.

special respect enjoyed by those who are superior, whether by virtue of their abilities, their rank, their services to the community, their sex, their kin relationship, their office, or anything else” (Stewart, 1994:59).

Den vertikal ære er altså en type ære som kan graderes. Dette er en type ære som ikke er helt ugjenkjennelig i vårt eget samfunn, og jeg vil påstå at vertikal ære også her har en sterk sammenheng med respekt. Å ha en utdanning, jobb, hus, bil(er), og «være den perfekte familie» er viktige faktorer som alle er med på å påvirke den respekten du får fra medmennesker i samfunnet. Kvinner i Azmour streber etter å kjøpe inn finest mulig inventar til huset, fordi de gjennom disse materielle tingene offentlig kommuniserer sin rang, ved at naboer og venner kommer innom for å se hva hun har kjøpt, og snakker om det i landsbyen. Er tingene fine, vil det øke kvinnens og hennes families, vertikale ære, og med dette følger også en spesiell respekt fra medmennesker. Koranskolelærerinnen er eksempel på ei kvinne som får mer respekt enn andre kvinner, på bakgrunn av sin utdanning som lærer, sine kunnskaper om Koranen, og gjennom sine fine klær og store gullsmykker formidler hun sin vellykkethet i ekteskapet, som også er med på å gi henne respekt.

For å illustrere frustrasjonen som presset om å kjøpe inn fine ting kan medføre, skal jeg i neste seksjon ta utgangspunkt i en hendelse fra feltarbeidet hvor en informant, Nour, er oppgitt over at hun i en alder av 28 år, ikke har penger nok til å kunne gifte seg, selv om hun har funnet en mann.

Økonomiske krav utsetter giftemål

Jeg var invitert på lunsj til Nour, og var nå kommet inn i stuen deres. Som ved tidligere besøk brukte vi ikke sofabenkene som sto der, men satte oss på madrasser på gulvet, og dro noen tykke tepper over oss. Det var mars, men fortsatt kaldt ute, og den lille tradisjonelle grillen de hadde i stuen klarte ikke å varme opp stort mer enn teen vi skulle drikke. Moren til Nour serverte oss te i små glass, med nøtter oppi, før hun gikk på kjøkkenet for å lage varm lunsj.

Mens moren gjorde klar maten, ble jeg sittende i stua å snakke med Nour. Nour er 28 år og ferdig

utdannet som engelsklærer. Hun var misfornøyd denne dagen, for hun fikk ikke den jobben på barneskolen i Azmour, som hun hadde søkt på. Hun hadde søkt mange jobber siden hun fullførte engelskstudiene for 4 år siden, uten å få noen av dem. Med hevede øyenbryn og et sukk mumlet hun at hun ikke lenger tror på statens mange løfter om flere arbeidsplasser. Hun tok en slurk av teen sin, og puttet noen kakawia-nøtter i munn før hun fortalte at hun har funnet en gutt hun ønsker å gifte seg med. Han bor i nabobyen, hun har vært på besøk hos han, og de har kontakt på telefon. Hun var fortvilet fordi det var lenge til de kunne gifte seg, da hun mangler penger til å kjøpe inn møbler og inventar som det stilles krav om at kvinner skal kjøpe inn før bryllupet. Noen familier begynner å kjøpe inn dette allerede fra døtrene deres er små, men det hadde ikke familien til Nour gjort. Hun var derfor nå i en vanskelig situasjon der hun måtte spare penger for å kunne gjøre disse innkjøpene selv. Familien hennes levde på pensjonen til faren hennes, som var svært liten, og hadde derfor ikke mulighet til å bistå.

Nour virket svært fortvilet over denne situasjonen, ikke bare fordi hun må kjøpe inn alt fra tepper til kjøleskap, men disse tingene må også være av god kvalitet. Hun gruet seg til venner og bekjente skulle komme for å se på det hun hadde kjøpt inn. Nour rynket på pannen og ristet på hodet mens hun fortalte meg dette. Hun sier at folk kommer for å se om tingene er fine, og straks etter de er gått, begynner ryktene å gå i landsbyen. Hun sier at uansett hva man har kjøpt inn, hvor fin kjole man har, hvilken bryllupssal man leier, så er sjansen stor for at folk vil komme med nedlatende uttalelser. For å gi meg et konkret eksempel på hva hun mente med dette, minnet Nour meg på en otia-fest, en fest som arrangeres for kvinnen i forbindelse med bryllup, som vi hadde vært med på noen dager i forveien. Hun fortalte at det i etterkant av festen har gått rykter i landsbyen om hvor stygg kjolen til bruden var, og folk hadde sagt at bruden ikke trodde hun kom til å gifte seg noen gang, fordi hun hadde sett så glad ut denne kvelden. Når Nour fortalte dette fikk det meg til å tenke på at det kanskje har en sammenheng med de bildene jeg hadde sett fra bryllupsfeiringer, der det har overrasket meg at brudeparet ser så alvorlige ut.

Nour var oppgitt denne dagen, og fortsetter med å fortelle meg om sin storebror på 30 år, Maouren.

Han er ugift, og jobber i en by et stykke unna Azmour. Nour og jeg hadde tidligere vært og sett på boligen han har startet å bygge, på en tomt ca 300 meter unna foreldrenes hus. Nå har han ikke mer penger til å finansiere byggeprosessen, og ønsker derfor å dra til Canada for å jobbe der en periode og spare opp penger. Nour forteller at broren, som hun selv, hadde et ønske om å gifte seg snart, men at han også måtte vente, fordi det krevdes at huset sto ferdig først.

Nour og Maouren er i samme situasjon. Begge må vente med bryllup fordi de ikke har nok penger til å oppfylle de økonomiske kravene som stilles til dem. De kommer fra en familie som ikke har mye penger, derfor må de selv spare for å få råd til det de skal ha med seg inn i ekteskapet. Flere av mine informanter ble over 30 år før de hadde klart å spare nok penger til å finansiere innkjøpene. Nour begrunner viktigheten av at det hun kjøper inn er av god standard først og fremst med at det skal beskues av flere av landsbyens beboere. Det vil da bli offentlig hva hun har klart å kjøpe inn, og med et ønske om å beholde eller øke sin vertikale ære- sin sosiale rangering- velger hun å vente flere år med å gifte seg for å spare nok penger til disse innkjøpene. En benksofa av høy kvalitet, med det fineste trekket er ikke bare en materiell ting i seg selv, den har betydning for Nour og hennes families rykte, og representerer deres vertikale ære.

I tilfeller der giftemål av sosiale eller økonomiske årsaker er vanskelig, kan egne avtaler inngås. For eksempel kan mannen godta at kvinnen nesten ikke har med medgift, eller kvinnens familie kan betale en del av de utgifter som det vanligvis er mannen som skal stå for (Dahl, 1992:74). Avtaler om alternativ fordeling til hvem som kjøper inn hva forekom i Azmour, ved for eksempel fattigdom, eller sykdom. Jeg skal nå beskrive en empirisk hendelse som illustrerer en alternativ løsning mellom familiene, for å muliggjøre giftemål mellom en brud fra en svært fattig familie, og en brudgom med flere handicap. Det er ikke uten videre at en mann eller kvinnes familie går med på alternative løsninger til hva mannen og kvinnen skal ha med inn i ekteskapet, men i dette tilfelle har både brud og brudgom dårlige utgangspunkt for å kunne gifte seg.

Hassan er en mann på ca 45 år, og han var den eneste av familiens sønner som ikke var gift enda. Han jobbet i familiens butikk, og de gangene jeg var der og handlet, måtte jeg konsentrere meg

ekstra for å klare å kommunisere med han, fordi han hadde svært dårlig hørsel. Jeg prøvde alltid å være tydelig når jeg handlet hos han, jeg sa navn på varen og pekte, men uansett hvor mye jeg prøvde, endte kommunikasjonen oftest med misforståelse. Ved siden av å ha dårlig hørsel hadde han også problemer med bena, og brukte krykker for å gå. Jeg leide det huset som Hassan skal flytte inn i etter han gifter seg. Flere av mine informanter mente at Hassan aldri ville finne seg kone, og spøkte derfor med at dette huset for alltid ville stå tomt.

Dette viste seg å være feil, for ved et besøk hos Hassans foreldre noen dager før hjemreise fikk jeg høre at han nå hadde funnet ei brud. De satt og snakket om ulike innkjøp som skulle gjøres, og her kom det frem at det var Hassans familie som skulle kjøpe inn absolutt alt. De understreket dette for meg, og ramset opp en hel masse de skulle kjøpe inn. Med i oppramsingen var alt av inventar til huset, som det ellers er kvinnen som står for. Under samtalen de hadde om dette tok faren til Hassan stor plass, han virket ikke fornøyd med de kostnadene innkjøpene ville medføre. Han virket fortvilet over søsterens unødvendige forslag til innkjøp, og deltok aktivt når de snakket om pris på smykkene bruden skulle få på forlovelsesfesten.

Tove Stang Dahl (1992) skriver at det er viktig å skjule tilfeller av alternative avtaler, som Hassans, for offentligheten. Dette fordi hvis det kommer ut «i dagens lys» at Hassan kjøper inn alt, vil det være sårbart for familiens rykte og respektabilitet. Familien til Hassan hadde et godt økonomisk rykte i landsbyen, men alle visste at Hassan ville ha problemer med å finne en kone, på grunn av sine handicap med hørsel og ben. Når ryktene begynte å gå om at han skulle gifte seg, var det klare meninger blant mine informanter om at kvinnen han skulle gifte seg med, helt sikkert kom fra en liten landsby, og fra en svært fattig familie. Dette mente de at var den eneste forklaringen på at noen ville gifte seg med han. Selv om mange i landsbyen allerede «visste» dette om hans fremtidige kone, og snakket nedlatende om situasjonen deres seg imellom, beskyttet de Hassans familie sin respektabilitet ved ikke å konfrontere dem med det. Her er vi inne på en helt sentral dimensjon ved flere arabiske samfunn, en æreskultur der offentligheten spiller en stor rolle. Morad, som er far til Hassan, er en meget stolt mann, som er kjent i Azmour for sin økonomiske vellykkethet. Han går

alltid kledd i skjorte og dressjakke, med unntak av den brune tradisjonelle drakten han tar på seg på ettermiddagene, når han sitter og drikker te med menn i garasjen sin. Ingen medlemmer fra andre familier ville konfrontert Morad med det faktum at familien hans må stå for alt til bryllupet for at sønnen skal kunne gifte seg.

En annen måte å løse problemer med de økonomiske kravene på er å gifte seg endogamt, med matri- eller patrilaterale søskenbarn. Fordi giftemålet skjer internt i familien, er det lettere å bli enige om en overkommelig fordeling. Fordi brud og brudgom er i familie kan de stole på hverandre, og alt av verdi vil uansett forbli i familien. To av mine kvinnelige informanter hadde giftet seg med mors-søsters sønner, og ei hadde giftet seg med fars brors sønn. Det er mye som er skrevet om praksisen med arabiske endogame ekteskap, for eksempel hvordan denne form for ekteskap, ved siden av å holde verdiene innenfor familien, forsterker slektskapsbånd, og øker den patriarkale kontrollen av familiens døtre (Holmes-Eber, 2003:50). Det var en informant som fortalte meg at flere mødre ønsker endogame ekteskap med matrilaterale søskenbarn, fordi vennskapet mellom mødre til bruden og brudgommen, på bakgrunn av at de er søstre, er så sterkt. Til nå har jeg beskrevet i hvilken grad familienes økonomiske stilling har betydning for når barna kan gifte seg, og hvem de kan gifte seg med. Men det er en hel del andre aspekter ved familiens omdømme enn rikdom, som spiller en rolle for partnervalg i Azmour.

Sosiale betingelser: ære, konflikter, sykdom og stereotyper

Familier i Azmour er en kollektiv enhet. Når et barn blir født inn i en bestemt familie, får det tilskrevet en identitet som er knyttet til familien. For å forstå dette, blir begrepet Wikan (1976) bruker, *korporasjon* viktig. I dette begrepet ligger det at familien er et kollektiv, med felles rettigheter og ansvar. Denne solidariteten bygger på deres oppfatning av en felles ære som er slik at de handlingene som de enkelte familiemedlemmer gjør, påvirker resten av familiemedlemmene med skam eller ære (Wikan, 1976:53). Gjennom oppveksten vil barnets utsagn, handlinger og resultater

på skolen ikke bare påvirke deres egen ære, men æren til resten av familien. På denne måten kan de individuelle medlemmers handlinger påvirke familiens omdømme positivt, med ære, eller negativt, med skam. I neste avsnitt skal jeg gjennom empiriske eksempler vise hvordan familie-omdømmet gjennom stereotypier, det område informantene er fra og sykdommer i familien, kan påvirke ekteskapsmulighetene til barna i familien. Jeg starter med en empirisk hendelse som illustrerer en konflikt som har vart i mange år, mellom to familier i Azmour.

Bem-Brahim familien, som jeg leide hus av, har mye penger men likevel har de ikke så godt omdømme i landsbyen. Mange av mine informanter snakket om denne familien som «egoistisk og gjerrig». Rhoma er den eldste mannen i Bem-Brahim familien, og han kom ukentlig innom hagen i huset vi leide, for å plukke lime fra lime-treet. De gangene jeg dro på besøk til Nour sin familie, som i motsetning til Bem-Brahim har lite penger, pleide jeg å ta med meg noe mat. Limen i hagen var blitt søt og god i mars, og jeg plukket derfor med meg noen en dag jeg skulle på besøk til Nour. Da jeg kom frem la jeg limen på bordet, og fortalte Nour og moren hennes at de var plukket fra treet i hagen «min». Med det samme jeg fortalte dette, brøt Nour og moren hennes ut i en høylytt, hånlig latter, avbrutt av sitater som: «Lime Rhoma, hvor mye skulle han ha betalt for det?». Hver gang de tok en bit av en lime når jeg var der, også på senere besøk, lo de og sa «lime Rhoma». I denne sammenhengen fortalte moren til Nour meg, at Bem-Brahim familien alltid har vært gjerrig. For 30 år siden, når hun hadde små barn og veldig lite penger, hadde hun spurt om å kjøpe varer på kreditt fra familiebutikken deres. Med løfte om å betale i slutten av måneden fikk hun låne det hun trengte. Når hun ikke hadde råd til å betale alt til avtalt tid, hadde Rhoma sagt at da fikk hun selge barna sine, så han fikk pengene, NÅ.

Selv om denne hendelsen skjedde for 30 år siden, bruker moren til Nour fortsatt historien som et eksempel på hvordan Bam-Brahim familien er. Det å gjenfortelle historier som denne er en forklaringen på at forholdet mellom familiene, og stereotypiene som er assosiert med dem, opprettholdes og reproduseres gjennom generasjoner. Foreldrene til Nours mange nedlatende utsagn om familien Bem-Brahim har forsterket bildet av denne familien som gjerrig. Hvordan moren og

Nour ofte satt og snakket om, eller lo av denne familien, illustrerer godt hvordan det dårlige forholdet reproduseres også til neste generasjon. Fra barna er små, hører de foreldre snakke om de ulike familiene som bor i Azmour, og barna danner seg på denne måten vennskapelige og fiendtlige bilder av de ulike familiene. Dette er noe som barnet selv ikke er bevisst, men som gjennom sosialisering har blitt deres naturliggjorte oppfatninger. Pierre Bourdieu (1977) har et kjent begrep for dette, *habitus*;

“in each of us, in varying proportions, there is a part of yesterday’s man. [...] Yet we do not sense this man of the past, because he is inveterate in us; he makes up the unconscious part of ourselves” (Bourdieu, 1977:79).

En slik langvarig konflikt mellom familier i Azmour, er ikke unik. Gjennom alle mine informanter i de ulike familiene fikk jeg vite om lignende konflikter. Du unge hadde det samme perspektivet som sine foreldre, og de satt ofte og snakket sammen om nylige hendelser som kunne forsterke eller bekrefte konflikten.

Ryktene som går om de ulike familiene i Azmour, har skapt eksplisitte stereotypier, som informantene selv opplyste meg om. Bim-Bobakker familien er kjent for å være frekk og krass, og Tonsi-familien er kjent for å ha mentale sykdommer. En annen familie er kjent for at de gifter bort jentene sine til «hvem som helst», mens en fjerde er kjent for å være gjerrig. Til tross for at disse stereotypiene eksisterte, var det mer konkrete interne forhold som definerte vennskap mellom familier. Jeg erfarte gjennom feltarbeidet at mine informanter generaliserte sine medmennesker, mye på samme måte som Unni Wikan (1976) skriver at fattigfolk i Cairo gjorde. De hadde et standardisert bilde av folk som svikefulle, opportunistiske, falske og farlige. Ved siden av dette rådet det en misunnelse, der «blikket forbanner den som er bedre enn han selv» (Wikan, 1976:59-60). Jo lenger jeg oppholdte meg i felt, jo mer fikk jeg innsikt i intriger mellom familier som bunnet at familiene følte seg sviket, eller på bakgrunn av misunnelse. Familier som var rike og klarte seg bra, ble beskrevet av informanter med mindre penger som «gjerrige», og familier med mindre penger ble beskrevet av rike familier som «late». Ikke en gang i løpet av de 6 månedene jeg var i felt, opplevde

jeg at en informant skrøt av en annen familie. Jeg kjente ved flere anledninger selv på kroppen en følelse av at jeg svek mine informanter når jeg for eksempel var på besøk flere ganger hos en familie, enn hos en annen. Denne følelsen fikk jeg gjennom eksplisitte kommentarer som «hvorfor er du så snill mot dem, de har jo ikke hjulpet deg med noe», eller mer implisitte kommentarer som «hvorfor har du ikke vært mer her i det siste, har du glemt oss».

Hvilken «*Hanot*», familiebutikk, mine informanter handlet på, hadde også en sammenheng med forholdene mellom familiene. Hvis ikke familien selv eide en butikk, handlet de på butikken til en familie de hadde tiltro til, som i første rekke var de som var tilknyttet slekten. Det skjedde for eksempel ikke at medlemmer i Bimbo-Bakker familien handlet i familie-butikken til Bem-Brahim, eller omvendt. Selv merket jeg at far og sønner i Bem-Brahim familien var skuffet og irritert når de fra butikken sin, kunne se at jeg passerte med pose kjøpt fra andre familiers butikker. De hadde, spesielt den første måneden jeg var der, en forventning om at jeg skulle kjøpe alle mine varer i deres butikk, siden jeg leide hus av dem. Jeg husker spesielt godt den gangen en av sønnene ropte til meg, når jeg passerte butikken deres: «Vi har de varene du har kjøpt der, vi også». Dette fikk meg til å føle på den misunnelsen som eksisterte mellom familiene. Familiebutikkene var en sentral møteplass for først og fremst menn, og fordi alle var selektive i forhold til hvor de handlet eller gikk på kafé, var dette med på å begrense hvor i landskapet de oppholdt seg, og hvilken kontakt de hadde med andre familier.

Hvilken by eller hvilket område familien kommer fra betyr mye for deres status. Hvis familien er fra hovedstaden, Tunis, er dette en viktig del av familie-omdømmet og dermed identiteten til familiemedlemmene. Jeg hadde en informant som var oppvokst i Tunis, dette fortalte han meg mye om. Det var viktig for han at han finner seg ei kone som også har familie fra Tunis. Store status-forskjeller mellom familier gjaldt også mellom mindre byer, og landsbyer. De som bodde i nabobyen til Azmour, Kelibia, hadde mer av den vertikale æren enn de som bodde i mindre landsbyer, noe som gjorde familier derfra mer attraktive som ekteskaps-partnere, enn familier fra Azmour. Familier fra Kelibia hadde en spesiell rett til respekt fra de som bodde i de mindre

nabolandsbyene, en respekt de selv forventet, og som de også fikk.

Paula Holmes-Eber (2003) har gjort feltarbeid i Tunis flere ganger tidlig på 90-tallet. En av hennes informanter som bodde i hovedstaden, understreker i et sitat klasses skillet mellom folk fra hovedstaden, og folk fra landsbygda;

*“folk fra landsbygda, **baldi** , de er ikke likt i samfunnet. De er ikke utdannede, og de har mange problemer. De vet ikke hvordan man skal leve, og hvordan man skal oppføre seg. Dette er folkene som kommer utenfra Tunis (...) de tenker ikke smart” (Holmes-Eber, 2003:37).*

Slike holdninger og tanker om de som bor i landsby som usiviliserte, opplevde jeg i stor grad også hos mine informanter. Det var tydelig at de hadde negative holdninger mot de som kom fra mindre landsbyer enn Azmour. De hadde et bilde av at de som giftet seg fra mindre landsby til større landsby eller by, giftet seg oppover. Hassan sin historie, nevnt tidligere i kapittelet, bekrefter dette. Mange var overbevist om at den kvinnen som skulle gifte seg med han, som var døv, måtte være fra en liten landsby, og dermed var hun i deres øyne også fattig. Et annet eksempel fra feltarbeidet er Najet sin historie. Najet er 30 år og har familien sin i Azmour, men giftet seg for 3 år siden med en mann fra Kelibia, og flyttet da inn i et hus ved siden av familien til mannen sin. Helt siden de ble gift har hun hatt konflikter med moren til mannen sin, fordi hun mener at Najet, som er fra Azmour, skal vise større takknemlighet for at hun fikk gifte seg med sønnen hennes, som er fra Kelibia. Moren mente at Najet skulle vise denne takknemligheten ved å lage mat oftere, og rydde mer i hjemmet. Når svigerfamilien til Najet var på besøk hos familien hennes i Azmour, opplevde moren til Najet ofte å bli hånet på grunn av landsbydialekten sin.

Flere informanter fortalte at de pleide å legge om på dialekten sin når de for eksempel dro på marked i Kelibia. Det er kun ´en bokstav de uttaler på en annen måte i Azmour, men fordi denne bokstavuttalen røper at de er fra landsbygda, følger også assosiasjonene til dem som «de usiviliserte». Hvis de ikke gjorde om på dialekten, ble de ofte utsatt for hånlige kommentarer. Et eksempel til, som viser klasses skillet, er fra den dagen Cheima og jeg dro til Sidi Bou Said. Bussen

dit var helt full, og på vei inn døra begynte to menn i 30 årene å sloss. Det så brutalt ut, så vi trakk oss noen meter bakover, mens Cheima oversatte til meg hva de hylte til hverandre;

“Du er fra Gafsa, ta toget og kom deg tilbake til Gafsa. Jeg bor i Kartash, du kan ikke snakke med meg. du er ingenting!”

Mannen som ble ropt dette til, svarte med

“Vi er alle tunisiere!”

Gafsa ligger sør i landet, mens Kartash er en stor by som er plassert like ved Sidi Bou Said. Sidi Bou Said er en kjent by, hvor det bor mange rike mennesker, noe som tillegger familier herfra mer vertikal ære.

Rykter, familie-konflikter, reproduksjon av stereotypier, og bosted påvirker alle i stor familienes omdømme -og vertikale ære-og er faktorer som påvirker hvem barna i familiene gifter seg med. Det er en faktor som jeg ikke har vært inne på enda, som overgår alle disse i hvor stor påvirkning den har for familie-omdømmet og ekteskaps-muligheter. Dette gjelder sykdom i familien, som mine informanter tenker på som arvelig. For eksempel var det en familien i Azmour der flere av deres familiemedlemmer var mentalt syke. Noen av mine informanter begrunnet det med at denne familien hadde praktisert mye endogami, for å holde rikdommen innad i familien. Det ville være en risiko for at barna i denne familien selv vil få syke barn, noe som gjør dem lite attraktive som ekteskaps-partnere, til tross for rikdommen i familien. Det er ikke bare mental sykdom som kan påvirke barnas muligheter for ekteskap, men også handicap som døvhet og blindhet. Hvis en familie har barn som er døve eller blinde, vil det være problematisk å finne ekteskaps-partnere til dem. Det vil ikke bare skape problemer for det barnet som har handicapet, men også for de barn av samme familie som verken er døve eller blinde.

Sykdom var også grunnen til at Hassan slet med å finne seg en kone, som beskrevet tidligere i kapittelet. Hassan hadde en søster, Sonia, som heller ikke var gift enda. Nour, som er fra en annen familie, spurte meg en dag om jeg visste hvorfor ikke Sonia hadde giftet seg. Jeg begynte å tenke på

det, men kom ikke frem til noe god grunn. Økonomisk og sosialt var de på mange måter det andre familier ville sett på som svært attraktive partnere for deres sønner eller døtre. Sonia med sitt vakre utseende og høyere utdanning, og Hassan som hadde både hus og jobb. Familien var rik, og hadde på grunn av dette mye respekt i landsbyen. Ikke før jeg hadde vært tilbake fra feltarbeid en stund, og hadde drøftet mine erfaringer med min veileder Unni Wikan, kom jeg frem til en sannsynlig forklaring på dette. Folk frykter at hvis de gifter seg med noen som er døve eller blinde, eller har disse handicapene i sin familie, vil de selv få barn som kan bli døve eller blinde. De tenker seg at det er noe som ligger i blodet. I familien til Hassan og Sonia hadde allerede denne antakelsen bevist seg, når deres gifte søsters førstefødte datter, var døv. Dette er noe som naturligvis ikke hjelper mot folks frykt om at døvhets og blindhet ligger i blodet til denne familien.

To av kvinnene, fra forskjellige familier, som jeg ble kjent med under mitt feltopphold, hadde sønner med andre typer funksjonshemninger. En av dem hadde en 6åring som ikke kunne snakke, og han trengte hjelp til å spise. Den andre hadde en 4åring som heller ikke kunne snakke, den lille gutten brukte all sin tid på å løpe rundt mens han tygget, og snurret på ulike gjenstander. Mitt førsteinntrykk av disse barna kom på bakgrunn av erfaringer med sykdom som jeg har fra Norge. Disse tilfellene minnet meg om hjerneskade og autisme, men når jeg spurte, fikk jeg en helt annen forklaring av mødrene deres. Gutten som ikke kunne spise selv, hadde også problemer med bena sine. Dette snakket moren åpent om, men verken hun, eller andre slektninger jeg snakket med, nevnte noe om de andre tegnene til funksjonshemning. Det ble en gang nevnt av en informant utenfor familien deres, at denne gutten hadde falt ned fra en høy seng, og derfor hadde fått problemer med bena. Men hun nevnte ingenting om at det mentalt var noe i veien med gutten. Av moren til den andre gutten ble jeg fortalt at han oppfører seg slik fordi de har latt han se for mye på TV. Dette var en forklaring de hadde fått av legen, og som de selv var overbevist om. Hver gang gutten tittet bort på tv-skjermen, hev de voksne seg over kontrollen, for å slå den av. Det at familiene ikke snakker om funksjonshemningen, eller begrunner guttens nedsatte sosiale og tale- evner med utenforliggende faktorer som for mye tv-seeing eller fall fra seng, er en måte å beskytte familiens ære på. Gjennom disse forklaringene kan de offentlig bekrefte at dette ikke er medfødt, og derfor ikke har noe med

familiens blod å gjøre. Denne forklaringen vil også beskytte ekteskaps-mulighetene til guttenes brødre og søstre.

Konkluderende bemerkninger

Gjennom presentasjonen av de økonomiske og sosiale premissene for ekteskap i Azmour, har jeg forsøkt å vise at ekteskapsetablering er en svært kompleks prosess. Med stor arbeidsledighet utgjør kvinnens preferanser for en ektemann som har ferdigbygget hus, stress for flere menn i Azmour, og utsetter mange bryllup. Det forventes av kvinnen, som gjennom sine rettigheter har fått mulighet til utdanning og deltakelse i arbeidslivet, at hun kjøper inn inventaret til huset. Det frustrerer kvinnene at innkjøpene skal beskues av folk i landsbyen, og på denne måten virke positivt eller negativt for hennes egen, og familiens respektabilitet- og vertikale ære. Familie-omdømmet står helt sentralt i prosessen med å finne seg en ekteskapspartner, fordi kvinnen og mannens identitet er knyttet til deres familie. Omdømmet blir definert ut fra utallige forhold som beskrevet i kapittelet: Intriger mellom familier, rykter, stereotypier og økonomiske utgangspunkt. Familien som en *korporasjon*- en kollektiv enhet, gjør at det én familiemedlem gjør, vil påvirke hele familien.

4 Forlovelse og bryllupsfeiring i Azmour

*“After greeting you, Thaer Hovy’s and Mohammed Ben Said’s families
are honoured to invite you to Rim and Walide’s wedding
which will take place, god willing, on the
15th of July 2012 at 21:00 in Samars building.
Best wishes of happiness”*

(Bryllupsinvitasjon oversatt av en informant)



*Her feires brudeparet på den siste dagen, «Zifef».
Azmour. Mai 2013*

Så sant ikke familiene til en mann og en kvinne som har fattet interesse for hverandre kjenner hverandre fra før, er det første møtet mellom deres familier svært viktig. Jeg starter dette kapittelet med en empirisk beskrivelse av et slikt møte, hvor jeg bruker Erving Goffman (1992) sin teori om det sosiale liv som et skuespill, der facade og kulisser er viktige brikker. Jeg beskriver hvordan Saif, hovedpersonen i eksempelet, bruker en bevisst facade for å skape det inntrykket han ønsker at iakttagerne, som på dette møtet er kvinnens familie, skal få av han. *Hva er det Saif fremhever og hva er det han unnlater å fortelle for å skape det han selv mener er et best mulig inntrykk, og hvilke sammenheng har dette med status og ære?*

Senere i kapitelet skal jeg beskrive hva de forskjellige formelle markeringene/dagene ved ekteskapssetablering i Azmour innebærer. Spørsmål som blir viktige i denne sammenheng er: *På hvilken måte kan markeringene påvirke familienes prestisje og ære, og hvilke deler av markeringene har en sammenheng med, eller gir et frampek mot, at kvinnen denne natten skal bevise sin jomfrudom?*

Dataen jeg samlet om de ulike feiringene ble tilgjengelig for meg gjennom uformelle samtaler med gifte og ugifte informanter, samt egne observasjoner fra bryllupsfester jeg deltok på. Jeg hadde også hjelp i mine informanters private filmopptak og bilder fra feiringene.

Det første møtet mellom parets familier (*pre-khotba*)

Når en kvinne og en mann har fattet interesse for hverandre og blitt litt kjent gjennom korte møter, internett eller telefonkontakt, er det på tide at mannens familie drar på besøk til kvinnens hjem, for å annonsere mannens interessen for deres datter. Hvis møtet blir vellykket vil neste skritt være forlovelse, *khotba*, og noen avtaler allerede på dette møtet datoen. Møtet skjer i kvinnens hjem, og for å vise sin interesse og respekt for kvinnens familie er det viktig at mannen har med sine foreldre. I noen tilfeller tar mannen også med annen familie, for å skape et best mulig inntrykk. Jeg ble for eksempel fortalt at det ikke var uvanlig å ta med familiemedlemmer som hadde høyere utdanning,

god jobb, eller på annen måte var høyt respektert. Mannen bringer sin familiemedlemmer for å vise sin respekt til kvinnens familie, deres tilstedeværelse bekrefter mannens ønske å om å «vinne» deres datter. Som en av mine informanter sa: «At familie er med er viktig, det er som at vi bøyer oss og ber pent om å få deres pike, til gutten vår». Det at han her bruker flertallsord kommer av at familien er en kollektiv enhet, og fordi det er et patrilokalt samfunn der slektskapet regnes gjennom patrilinejen, er det familien til mannen som «får» kvinnen.

Under besøket får kvinnens familie mulighet til å vurdere om denne mannen er noe for deres datter, og tilsvarende for mannens familie. For eksempel ble jeg fortalt at gjennom en vurdering av foreldrene får familiene bedre innsikt i hvordan brud og brudgom selv kommer til å bli. Inntrykket foreldrene gir, er derfor veldig viktig på dette møtet, og de er nødt til å spille rollene¹ sine riktig. Erving Goffman (1992) skriver i sin bok *Vårt rollespill til daglig* at *fasade* er en måte å uttrykke seg på som er fastlagt, og som bevisst eller ubevisst brukes av personer under deres *opptreden*. Fasaden fremtrer på en fastlagt måte, med tanke på de som iakttar opptreden (Goffman, 1992:27). Foreldrene til mannen må bevisstgjøre seg sin fasade med tanke på å skulle gi det ønskede inntrykket til sine iakttakere, som er kvinnens familie. Eksempler på dette kan være at de legger om dialekten sin, for som vi har sett i forrige kapittel, vekker en landsbydialekt negative assosiasjoner som dumhet og u-sivilisasjon. Klesstilen bør også være gjennomtenkt, for den kan i seg selv formidle mye, om for eksempel det politiske og religiøse ståstedet til familien, eller deres rikdom.

Saifs rollespill på besøk hos Amal

I denne seksjonen skal jeg beskrive den dagen jeg var med Saif på et før-forlovelses (*pre-khotba*) besøk, som beskrevet i seksjonen over. Jeg bruker Goffman (1992) sin teori om rollespill i dagliglivet for å analysere Saifs opptreden ved dette besøket. Når besøket er over, er ikke Saif

¹Gjennom å spille roller, som i en teaterforestilling, kan vi i vår samhandling med andre i stor grad påvirke det bildet vi ønsker at de skal få av oss. Når en person spiller en rolle ønskes det at iakttakeren tar han/hun alvorlig (se Goffman (1992), *Vårt rollespill til daglig*)

fornøyd, på bakgrunn av det inntrykket han fikk av familien til Amals sosio-økonomiske rangering. Skuffelsen skal jeg analysere ut fra det Stang Dahl (1992) kaller *kaf'aa*, en forventning om sosial og økonomisk likhet mellom brud og brudgom, som er vanlig i mange muslimske samfunn. Dette har med respektabilitet å gjøre, og også i denne sammenheng, er det helt sentrale hva som kommer ut i offentligheten.

Saif er en informant på 48 år, som alltid inviterte meg med på de litt større begivenheter som han deltok på i området rundt Azmour, som demonstrasjoner eller familiebesøk til slektningene sine. Han snakket godt engelsk, noe som gjorde kommunikasjonen mellom oss lettere. Saif var fraskilt sin tidligere kone, som han hadde to barn med, og var nå på utkikk etter ei ny kone. Han ble kjent med Amal, ei jente på 28 år, gjennom nettsiden facebook, og etter å ha hatt mye kontakt sammen på telefon, skulle Saif sammen med sin familie dra på besøk til Amals hjem. Det tikket inn en tekstmelding på min telefon, der han spurte om jeg ønsket å være med på dette møtet. Jeg hadde truffet Amal en gang tidligere i feltoppholdet, hun hadde vært på besøk hos oss i landsbyen, sammen med Saif, og hadde blant annet lært meg å lage den tradisjonelle retten coscos. Jeg mintes hvordan hun hadde gått kledd med hijab, stramme jeans, og ellers europeisk-inspirerte klær, som gjorde at jeg fikk et inntrykk av henne som liberal. Jeg undret meg derfor litt over hennes interesse for Saif, for jeg visste at han var engasjert i de mer ekstreme-islamistiske partier, og hadde en svært konservativ oppfatning av hva riktig religiøs praksis er. Under besøket i Azmour hadde de introdusert seg som forlovet, noe jeg fant ut noen uker senere at de ikke var. Saif begrunnet den falske presentasjonen med at han skulle forhindre rykter i landsbyen om at han omgås ei kvinne, uten tillatelse fra hennes familie. Han sa at et slik rykte ville ha vært en katastrofe for omdømmet hans, som ville påvirket hans ære og dermed også folks respekt til han.

Jeg takket med glede ja til tilbudet om å bli med Saif for å møte familien til Amal. Ingen i familien til Amal hadde møtt han før, så denne dagen var viktig for Saif. Det var avgjørende at familien hennes likte han og familien hans, for at det skulle kunne bli noe forlovelse. For moren til Amal er det viktig at hun får en trygg fremtid, og at Saif derfor oppfyller flere av de kravene som jeg beskrev

i forrige kapittel. Med tanke på disse kravene vil jeg si at Saifs utgangspunkt for dette møtet, var svært dårlig. En viktig årsak til dette var at han grunnet uvennskap ikke hadde kontakt med foreldrene sine. Jeg ble fortalt at foreldrene er de viktigste personene tilstede på slike møter, og Saif innrømmet selv at det at foreldrene hans ikke blir med, vil kunne bidra til at familien til Amal blir skeptiske til han. I stede for sine foreldre tok Saif med seg farbroren sin og sønnen hans, samt meg og min datter, Celise. Sannsynligvis var invitasjonen vi fikk til å bli med på møtet ikke bare ment for å hjelpe meg med tilgang, som Saif oppga som årsak, men med hensikt å bedre hans inntrykk ovenfor Amals familie, i hans foreldres fravær.

Vi dro tidlig en søndag morgen til nabobyen, der Saif hadde overnattet i huset til farbroren sin. Saif hadde ikke noe hus selv, så han bodde litt hos sin fars søster og farbror. Familien til Saif er kjent for å være velstående, og i huset til farbroren kom dette til uttrykk gjennom blant annet de mange europeisk-inspirerte møblene de hadde. Da vi kom, var Saif i gang med å pynte seg til besøket. Klærne han valgte skulle vise seg å være nøyte gjennomtenkt, og en viktig del av hans selvrepresentasjon i den opptreden han snart skulle gjøre hos Amals familie². Han gikk med raske steg frem og tilbake fra badet og til rommet sitt, og på sofabenken i stua hadde han lagt frem to forskjellige typer svarte dresser. Han var usikker på hvilke av disse han skulle velge, og spurte meg om råd. Jeg syntes begge så like ut, men pekte på en av dem. Etter en lengre samtale kom han til enighet med sønnen til farbroren sin, om at den andre dressen var finere. Når antrekket var på, lo han mens han presiserte at han nå så ut som en fransk rikmann. Han mente at det var veldig bra, for det ville gi et godt inntrykk til Amals familie. Saif brukte til vanlig en tradisjonell rød lue, «*shashyya*», som oftest var å se blant menn i 70-80 årene. Monia Hejaiej (1996) skriver at denne type lue i Tunisia er et symbol på familieæren (Hejaiej, 1996:71). Saif byttet i anledningen ut denne luen med en svart «fransk lue», og forklarte byttet med at han ikke ønsket at familien hennes skulle tenke noe rundt hvordan han stilte seg politisk.

²Med *selvrepresentasjon* mener jeg hvordan man, som en skuespillere i et teater, prøver å presentere seg selv på en bestemt måte, enten som man er, eller slik man ønsker at andre skal tro at man er. Med *opptreden* menes all aktivitet som en person utfolder ovenfor bestemte iakttakere, og som har en viss innflytelse på dem, innenfor et tidsrom. Disse begrepene er tatt fra Goffman (1992) sin teatermodell (Goffman, 1992:27)

Farbroren til Saif som skulle være med på besøket var en gammel mann på over 80 år. Han var pent kledd for anledningen, med dress og frakk, og til tross for at han hadde vanskeligheter med å gå, var han også med på alt som skjedde i forkant av møtet.

På vei til Tunis, der Amal sin familie bodde, fortalte Saif meg stolt at Amal var utdannet lærer, og at hun, som han selv, er oppvokst i hovedstaden. Han fortalte også at faren til Amal var død, men at hele familien hennes hadde saudi-arabisk statsborgerskap, fordi faren hennes var derfra. Det var tydelig at disse tingene var noe av det som Saif likte med Amal. Det at hun er oppvokst i hovedstanden, og er utdannet lærer hever statusen hennes, og gjør at hun blir tenkt på som mer sivilisert enn for eksempel ei dame fra landsbyen Azmour. Familiens region og historiske opprinnelse er viktig for deres klasse, og de som er oppvokst i Tunis, som kaller seg selv *Tunisoise*, er de mest prestisjefulle (Holmes-Eber, 2003:37). Saif hevdet at hans familie har en spesiell status fordi «Moavin»-som betyr «helt»- er familiens forfar, og myter sier at Moavin var etterkommer av profeten.³ Saif var en høyt respektert mann, som kom fra en god familie, og det var viktig at han giftet seg med ei jente som ikke var fra noe dårligere familie enn han selv. Han tydeliggjorde flere ganger for meg, sin forventning om at det var en økonomisk og sosial likhet mellom han selv om Amals familie, en forventning som er vanlig i flere muslimske samfunn, og kalles *kaf'a* (Dahl, 1992:65).

En viktig og gjennomtenkt del av fasaden til Saif var allerede på plass, der han satt i sin svarte dress og fransk-lue, i bilturen på vei til Amal. Vi nærmet oss Tunis, og Saif hadde en gjennomgang med meg om alt jeg måtte huske at jeg ikke kunne fortelle på dette møtet. For Amal og Saif hadde på forhånd blitt enige via telefonsamtaler om hva familien hennes ikke måtte få vite. De skulle ikke fortelle at Saif hadde barn, og de skulle si at han var 42 år, for de visste at moren hennes, og svogeren som ved dette møtet var Amals mannlige verge⁴, ville ikke like Saifs egentlige alder som er 48. De hadde også planlagt at Saif sine foreldres fravær skulle begrunnes med alderdom og sykdom,

³Også Monia Hejaiej (1996) hadde en informant fra elite klassen i Tunis, *beldi*, som hevdet at hennes familie var etterkommere av profeten, *shurafa* (Hejaiej, 1996:44).

⁴Menn har sosiale og økonomiske forpliktelser til kvinner og barn, ved siden av å forsørge dem materielt skal han verne dem vis-a-vis verden (Wikan, 1976:55). Amal har verken far eller brødre, derfor stiller svogeren hennes som verge ved dette besøket.

konflikten måtte ikke nevnes. Det skulle heller ikke snakkes om Saifs politiske engasjement, alt dette fordi det var en fare for at disse opplysningene kunne skremme Amal sin familie. Det er ingen tvil om at Saif har en bevisst fasade, som er fastlagt med tanke på det familien til Amal som iakttakere. Hva de vil like, og ikke like at han har på seg, sier eller gjør, er nøye gjennomtenkt. Saifs og Amals har et skuespill på gang, som er nøye gjennomtenkt, og de er avhengig av å unngå en del temaer for å skape det rette inntrykk. Dette sitatet av Goffman (1992) er forklarende:

“I betraktning av den skrøpelige konsistens og den påkrevde indre logikk i den virkelighet som en opptreden skal dramatisere, vil det vanligvis finnes forhold som man ikke kan henlede oppmerksomheten på under opptreden, da det vil så tvil om, undergrave eller ødelegge det inntrykk man søker å gi ved opptreden” (Goffman, 1992:119).

Saif stoppet innom et konditori på veien og kjøpte to store kaker som han skulle gi til familien hennes. Etter å ha parkert bilen ved gamlebyen møtte svogeren til Amal oss, for å vise vei til huset deres. Saif hadde tidligere fortalt at det alltid skal være en mann fra kvinnens familie tilstede ved slike besøk. Mannen skal i utgangspunktet være far eller bror, men siden faren til Amal var død, og hun ikke hadde brødre, var det denne svogeren som skulle være den mannlige representanten denne gangen.

Trange gater med markedsboder på hver side førte oss til huset hennes. På vei inn i stuen passerte vi mor og søster som alle håndhilste. I bakgrunnen sto Amal som smilte når hun så at vi kom, men hun sa ingenting. Søsteren hadde en sønn på 4 år som min datter etter få minutter begynte å lekte med. Huset deres var tradisjonelt, det var en åpen gård/hage i midten, med dører rundt som førte til de forskjellige rom. Søsteren til Amal bodde på et av rommene med mann og barn, mens moren og Amal bodde på et annet rom. Stuen var innredet med tre sofabenker, og et høyere bord enn de tradisjonelle, lave. Alle satte seg i stuen, og praten begynte å gå. Saif og onkelen hans snakket mye med svogeren, og noen ganger brøt søsteren eller moren til Amal inn i samtalen. Mye av samtalen gikk også med på å snakke om faren til Amals bakgrunn, fra Saudi-Arabia. Det var et stort bilde av

han som hang på veggen i stuen. Amal var tilstede hele tiden, men hun sa ingenting. Moren hennes serverte limejuice, kaffe og kaker underveis i besøket.

Til tross for at risikoen var der for at opptreden til Saif skulle virke misvisende, så det ut til at dette møtet gikk etter planen. Jeg fikk ikke innsyn i hvilket inntrykk Amals familie satt igjen med, så jeg kan ikke være sikker på om de oppfattet det han sa som sant, eller løgnaktig. Men det inntrykket som Saif fortalte meg at han satt igjen med, kom veldig overraskende på meg. Jeg hadde forventet at han var fornøyd, men hans kroppsspråk og ord fortalte meg at han var svært skuffet.

Det var i bilen på vei hjem at jeg og Saif hadde en samtale om hvordan han syntes møte hadde gått. Han satt først en god stund helt stille, uten å si noe. Når jeg spurte han hvordan det hadde gått, svarte han kort med, «greit nok». Etter en times tid med stillhet i bilen, fortalte han meg at han var veldig bekymret for hva farbroren og farbrorens sønn, som hadde vært med på besøket, kom til å fortelle om møtet, til folk i Azmour. Saif fortsatt med å si at han selv hadde blitt sjokkert da han kom inn døra til Amals hus, og så at huset deres var lite, og i tradisjonell stil. Det var rykter angående hvilken standard det var på huset og inventar som han nå var overbevist og tydelig stresset over at skulle komme ut. Gjennom min tolkning av sinnstilstanden hans som trist og nervøs, og gjennom det han fortalte meg om sin skuffelse og bekymring rundt dette, fikk jeg en følelse av at han skammet seg. På den ene siden kom skuffelsen hans tydelig frem, da han eksplisitt uttalte at han mente Amal kanskje ikke var god nok for han, likevel. Men flere ganger i løpet av bilturen sa han ting for å prøve å overbevise seg selv om at familien til Amal sine boforhold, ikke egentlig var så viktige.

Goffman (1992) skriver om *kulisser*, som noe som er en fast del av fasaden. Med kulisser i denne forstand menes møbler, annen utsmykning og bakgrunnen, som til sammen danner selve scene arrangementet (Goffman, 1992:27). Det dårlige inntrykket Saif satt igjen med etter møtet hos Amals familie, understreker hvor sentral plass kulissene har i en slik opptreden. Det var på ingen måte det inntrykket han hadde fått av Amals familie som plaget han, de hadde gjort opptreden deres slik som Saif forventet. Men kulissene- som den tradisjonelle hustypen, og de tradisjonelle møblene- fortalte Saif at hun var fra en familie med lavere status enn hans egen. Dahl (1992) skriver at selv om de

fleste ønsker å gifte seg med en partner som kommer fra en familie med samme økonomiske og sosiale bakgrunn, er det en mulighet for at mannen velger ei kone under sitt sosiale nivå. Et slikt valg vil føre til at kvinnen heves til mannens sosiale nivå. I omvendt tilfelle, hvis kvinnen er i en sterkere sosial posisjon enn mannen, vil «kaf'a» tre i kraft. Dette forklarer hun med at en brudgoms svakere sosiale stilling vil innebære en mesalliance, som ikke uten videre godtas, hverken sosialt eller rettslig (Dahl, 1992:65). Til tross for at det er en mulighet for at Saif gifter seg med Amal, selv om hennes familie er fra en lavere sosio-økonomiske klasse, virket det som at det ville vært et nederlag for Saif. Men selv om disse forskjellene plaget han, så uttrykte han aller størst bekymring for hva farbroren kom til å fortelle til folk i landsbyen. Her kommer vi tilbake igjen til offentlighetens relevans, som nevnt i tidligere kapitler. Saif fryktet for sitt omdømme, fordi folk forventer at han finner seg ei kone med samme sosiale og økonomiske bakgrunn som hans egen familie. I Saifs tilfelle endte ikke dette møtet med noe forlovelse. Han fortalte at de var uenige i flere ting, men at det avgjørende for avslaget var at Saif hadde lagt frem et krav om at Amal ikke kunne gå i jeans, hvis de giftet seg.

For de familiene som, i motsetning til i Saifs tilfelle, opplever et vellykket først møte, vil neste skritt være å forberede forlovelse. Det krever også mye planlegging før gjennomføringen av et bryllup blir mulig, da det innebærer flere innholdsrike feiringer som går over 3 dager. Disse feiringene skal jeg beskrive i sin helhet i neste seksjon.

Bryllupsfeiringens forløp; dag for dag

I Azmour består går bryllupsfeiringen over tre dager, med ulike feiringer. I de eksempler jeg observerte på mitt feltarbeid ble disse tre dagene holdt etter hverandre, med en pausedag eller fest for mannen, *Hennahfeiring*, før dag nummer tre. Noen familier valgte også og korte ned på feiringen, dette kunne de gjøre ved å kombinere dag nummer en, der de signerte kontrakten, *Sdeq*, med den siste dagen, som er selve bryllupsfeiringen, *Zifef*. Noen familier velger også å holde en

forlovelsesfest før disse dagene, *Khotba*. Fordi de fleste av mine informanter ikke selv hadde feiret *Khotba* fikk jeg lite informasjon om denne dagen, og beskriver derfor kun de andre dagene i denne seksjonen.

Dag 1: Bryllups kontrakten; «*Sdeq*», «*Aqd kiran*»

Dette er dagen da brudeparet skriver under på kontrakten, og med deres signaturer på papiret er de rettslig gift. Som skrevet om i forrige kapittel kan det i noen tilfeller ta tid fra paret signerer kontrakten til de flytter sammen, fordi de må spare penger til den medgift og brudepris de har blitt enige om at de skal ha med seg inn i ekteskapet. Holmes-Eber (2003) skriver at slike løsninger kan være til bekymring for brudens foreldre, med tanke på at brudgommen kan ombestemme seg, eller at en lang forlovelsesperiode kan føre til spørsmål angående jentas jomfrudom (Holmes-Eber, 2003:58-59).

Dagen da kontrakten skal signeres, feires alltid i brudens hjem. Etter kontrakten er signert leses Koranens åpningsvers, *Fathia*, av menn, dette verset leses alltid ved inngangen til noe nytt. Det er et krav om at bruden må ha på seg *hijab* denne dagen, dette gjelder også for de damene i Azmour som ikke bruker hodeplagg til vanlig. De sitter ved et bord sammen med to vitner som er spesielt utnevnt, og en rettsoppnevnt mannlig person. Rundt bordet står det tett med mannlige familiemedlemmer. Tove StangDahl (1992) skriver i sin bok *Familierett i Islam* om hva Koranen sier om ekteskapskontrakten. Koranen stiller krav om at det skal være to mannlige vitner til stede. Hvis ikke to menn kan stille, er det en mulighet for at to kvinner, erstatter en av mennene (Dahl, 1992:64). Følgende står i kapittel 2:Kua, under Sora 282 i Koranen:

“(...) og tilkall to mannlige vitner, eller en mann og to kvinner, av slike som dere kan godta som vitner, slik at hvis en av kvinnene skulle huske feil, så kan den annen påminne henne.” (Fra Koranen oversatt av Einar Berg (1989),s52).

Kravet fra Koranen om to mannlige vitner er noe som står sentralt også i Azmour. Det er viktig at de

to mennene som skal vitne også er i slekt med brud og brudgom. For eksempel er det vanlig at faren til bruden, og faren til brudgommen stiller. Hvis dette ikke er mulig skal brødre, eller brødre av moren eller faren deres stille som vitner. Etter kontrakten er signert, leses et bestemt vers fra Koranen, før venner og familie av brudeparet danser til musikk langt ut i nattetimene.

Tove Stang Dahl (1992) skriver at kontrakten i tradisjonelle ekteskap i pre-islamsk tid;

“var utformet som en kjøpekontrakt, hvor piken ble overlevert ekteskapsfamilien gjennom en brudepris, mahr, som tilfalt brudens familie gjennom hennes far eller verge. Brudeprisen ble fastsatt ut fra brudens verdi, med kriterier som sosial herkomst, alder, skjønnhet, rykte, pris for tidligere bortgifte søstre mv. som bestemmende for prisen. Stor vekt ble lagt på hennes dyd og troverdighet m.h.t fremtidig troskap” (Dahl, 1992:63).

I Azmour er det ikke lenger vanlig at brudgommen gir store penge-utbetalinger til brudens familie, fordi bryllupsfeiringen og andre økonomiske krav er så omfattende i seg selv. En annen viktig grunn til dette er at den legale grensen for brudepris (*naqd eller mahr*) har blitt satt til kun 1 dinar i Tunisia (Holmes-Eber, 2003:63).

Selv om ikke *mahr* utbetales lenger⁵ holder mine informanter en pengeseddel på 10 eller 20 dinarer mellom seg for å symbolisere denne brudeprisen som tradisjonelt er blitt gitt. Når jeg så i fotoalbumene til mine informanter, var dette et øyeblikk alle hadde bilder fra. Noen menn gir penger til brudens familie en uke før bryllupet, som blir brukt til alt som skal kjøpes inn i forbindelse med feiringene knyttet til bryllupet. Brudens familie skal kjøpe inn mat(en sau), juice, og kaker, samt flere kjoler til bruden som hun bruker under feiringene. Mannen skal også kjøpe det de kaller *dh'hab*, som er øredobber, armbånd, halssmykke og ring til kvinnen. Helst skal alt være i gull. Hvilke, og hvor store, og hvor mange smykker bruden får, har som også beskrevet i forrige kapittel, betydning for den vertikale æren til både brudgommen og brudens familie. Gullsmykkene kan ses

⁵Det er individuelt hva familier velger å gjøre. Noen ignorerer loven om brudepris på kun 1 dinar, og betaler brudens familie store pengebeløp (Holmes-Eber, 2003:63). En informant fortalte meg at mannen, ut fra familiens økonomiske posisjon, kan betale alt fra 1-2000 dinar i brudepris.

som et offentlig symbol på ektemannens rikdom og forsørgermuligheter, og er på denne måten med på å heve brudeparet- med sine familiers- vertikale ære.

Tidligere på morgenen denne dagen, før paret møtes for å signere kontrakten, har familien til bruden kjørt alt av redskaper og innredning til huset som brudeparet skal flytte inn i etter bryllupet. Bruden har oppbevart tingene hun har kjøpt i sitt eget hjem, frem til denne dagen. Brudens familie fyller opp flere biler med store fargerike plastkurver med alt de måtte trenge de neste årene, ikke bare av innredning, men også flere par sko, klær, sminke og kjoler tilhørende bruden. De kjører på en rekke fra brudens hus til brudeparets fremtidige bolig, og mens de kjører, tuter alle bilene og minner hele landsbyen på at familiens datter nå skal gifte seg. Når alt som er kjøpt inn er fraktet til brudeparets nye hus, skal søstrene hennes innreder hjemmet. Når hun kommer hjem bryllupsnatten, skal alt være klargjort som en overraskelse til bruden.

På kvelden er bruden sammen med kvinnelige venner og familie, og de hjelper bruden med å dekorere *hennah*⁶ på armer og ben. Det er tradisjon for kvinner å bruke hennah for dekorasjon også utenom bryllupsfeiring men det er spesielt viktig ved ekteskapsinngåelse, ved siden av *harkos* dekorasjon som er viktig under *otia*-feiringen. Mens bruden sitter og blir dekorert med hennah kommer venner og slektninger bort og stikker pengesedler i utringningen på kjolen hennes. Brudgommen får også pengegaver under sin feiring, som jeg beskriver senere i kapitlet, da kommer jeg tilbake til hva pengegavene brukes til, og de strenge forpliktelser til resiprositet som følger gavene.

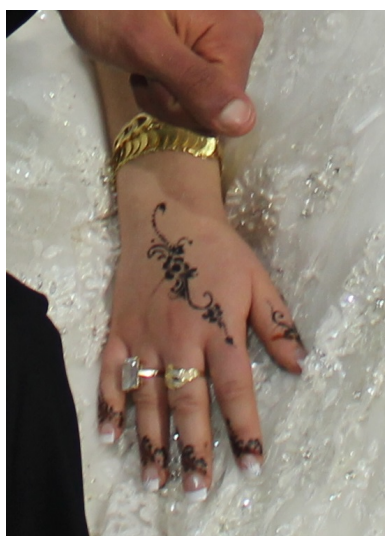
Dag 2: Fest for Bruden, *Otia*

Otia er navnet på festen for bruden, og den holdes alltid i hennes hjem. Jeg deltok selv på denne dagen, og skal her å formidle *otia*-feiringens forløp gjennom min erfaring av den. Jeg var på besøk

⁶Hennah er laget av en plante som gir brun farge dersom det får sitte på håndflaten ca 1 time. Kvinnene foretrekker mørkest mulig brunfarge, derfor varmes hendene mens hennah sitter på.

hos Cheima, og hun viste meg en innbydelse familien hadde fått til en otia-fest for ei brud som bor i Azmour. Bruden var ikke i slekt med Cheimas familie, men de var bekjente fra landsbyen. Festens suksess defineres ut fra hvor mange som kommer, derfor inviteres også perifere venner og bekjente. Med denne forklaringen takket jeg ja til tilbudet om å bli med på denne otia-feiringen. Festen ble holdt i et lokale i Azmour. Faren til bruden ønsket oss velkommen i døra da vi kom inn i lokalet, som allerede var fullt av mennesker. Bruden var ikledd en lilla kjole, men masse paljetter, håret var ikke tildekket, men pent satt opp med spenner som glitret. På hånden hadde hun to store gullringer, og et gullarmbånd. Hun satt i en hvit silkekledd sofa, designet med et hjerte i midten, på en scene helt innerst i lokalet. Sammen med ca 200 andre som hadde møtt opp satt vi frem til klokken 23 og så på bruden danse til tradisjonell, religiøs musikk. Hun danset i ring med venninner og kvinnelige slektninger, og en gang i løpet av kvelden kom brudgommen inn i ca 10 minutter for en dans med bruden, før han gikk igjen. Det var ikke så mange menn som deltok på denne festen, men de som var der satt bakerst i lokalet. Selv dro jeg sammen med Cheima, moren og søsteren hennes, mens faren og broren var igjen hjemme. Det at mennene ikke ble med forklarte de med at de fleste menn blir hjemme fra disse feiringene, fordi de ikke er så opptatt av å se på, og snakke om bruden, kjolen, smykkene, kjolene til brudens søstre, og dansen, som det kvinner er. Noen av gjestene var pyntet med kjoler eller dress, mens andre hadde jeans og genser, eller andre «hverdags-klær».

Før på dagen hadde kvinner samlet seg hos bruden, for å dekorere henne med *harkos*. Hvis ingen i familien er gode på dette leies det inn en kvinne som har det som yrke å tegne harkos. De tegner den svarte harkosen i fine blomster og mønster på armene og bena til bruden. Med litt latter og sjenerte smil fortalte to av mine kvinnelige informanter at det også er vanlig å tegne harkos andre steder på kroppen. Fordi jeg tidligere hadde blitt fortalt at harkoslukten, som kan minne om lukt av brente fyrstikker, er noe menn tenner seksuelt på, var det ikke vanskelig å forstå hva de mente. Harkos-tegningene kan sees som et symbol på det seksuelle som skal skje mellom kvinnen og mannen, en påminnelse og forberedelse til sele bryllups-kvelden, da kvinnens jomfrudom skal brytes.



Harkos dekorasjon

Pausedag, eller *Hennah for mannen*

Denne dagen er det ikke alle som feirer. De som gjør det arrangerer en stor fest for mannens familie og venner. Feiringen er denne dagen derfor lokalisert i huset til brudgommens familie. Jeg ble invitert med på et slikt arrangement av min nabo, Habibe, da hennes mors-søsters-sønn skulle gifte seg. Vi kjørte kl. 10 på morgningen til Dar Alosj, en liten landsby ikke langt fra Azmour. Vi ankom hjemmet som brudgommen hadde vokst opp i, og da vi kom frem var familien hans allerede i gang med forberedelser til kvelden. Begge søstre til brudgommen stod, fortsatt ikledd nattøy, og vasket store baljer de skulle bruke til matlaging. Søstre hans var i 20 årene, og det var tydelig at de var viktige for alle forberedelsene som skulle gjøres denne dagen. Aisha, moren til Habibe, er søsteren til moren til brudgommen, og hjalp også til med på forberedelsene. Hun var igang med å rense magesekk og tarmene til en sau de hadde slaktet for anledningen, da vi kom. Det var flere eldre damer til stede som hjalp til med å kutte opp grønnsaker, koke kjøtt og tilberede coscos. Faren og broren til brudgommen tok frem stoler, bord og en stor presenning som tak til uteområdet der festen skulle være samme kveld. Etter noen timers jobbing fikk alle som var og forberedte festen servert noe de kaller for *osben*. Dette er en blanding av innvollene fra magen til sauen og grønnsaker som er

sydd inn i «magesekker».

Ca. kl 17 begynner folk å komme. De setter seg spredt, noen sitter ved plastbord som er plassert i rommet vi tilberedte mat, mens andre sitter i stuen deres. Det blir flere og flere folk, og alle får de en porsjon med coscos, egg og et kjøttstykke. Når alle har fått mat blir det satt på musikk, og i motsetning til Otia og de bryllupsfestene jeg hadde vært på tidligere, spilte de her kjent internasjonal musikk. Etter at brudgommen hadde danset med familie og venner satte han seg ved et pyntet bord, og på et brett med tente lys lå det ferdig *hennah*, som moren hadde i oppgave å ta på lillefingeren hans. Denne dagen er det vanlig at menn tar Hennah på en lillefinger, med unntak av de som ikke klarer den særegne lukten av det.

Kvelden fortsatte så med at gestene gav pengegaver. For hver gjest som gav var det en mannlig slektning som ropte opp i en mikrofon navn på giver og hvor mye penger de gav. Han lagde spesielt mye «show» ut av opp-ropingen når noen gav større beløp, som 50 dinar eller mer. Gjestene som satt rundt jublet og klappet for hvert navn som ble ropt opp. Deretter samlet han pengene i en kurv plassert foran brudgommen. Jeg snakket ved en senere anledning med Nour og Cheima om dette penge-ritualet, og begge sa til meg at de var flaue over måten dette «oppropet» ble gjort på. De sa at det er en gammel tradisjon, som praktiseres kun i mindre landsbyer. Som nevnt tidligere mottar også bruden penger på otia-feiringen, mens hun dekorerer med *hennah*. Disse pengene, sammen med de som brudgommen får på sin *hennah*-feiring, bruker brudeparet ofte på en bryllupsreise. Vanlige destinasjoner er Hamamet eller Soussa, to kystbyer lenger sør i Tunisia, som også er turistmål.

Nour fortalte meg om at pengegavene som venner og familie gir til bruden og brudgommen på disse feiringene, «på en måte, ikke gis som gave». Med «på en måte» mener hun at det tilsynelatende virker som en gave, da ritualet er lagt opp men opprop og jubel. Selv om det der og da ser ut som en spontan handling fra gjestenes, er det en nøye gjennomtenkt handling, som stiller strenge krav til resiprositet. Marcel Mauss (1967) skriver i sin bok *The Gift*, at selv om det å gi og motta gaver i teorien blir sett på som spontane, frivillige og generøse handlinger, er det en transaksjon som er basert på forpliktelser og egeninteresse (Mauss, 1967:2). Når man gir en pengegave til brud eller



Brudgommen mottar pengegaver

brudgom i Azmour, følger det strenge forpliktelser til å gi tilbake like mye verdier til giverne, ved senere anledninger. Hvis Nour sin familier gir Cheima 40 dinar når Cheima gifter seg, må Cheimas familie gi Nour den samme summen når hun gifter seg. Hvor mye penger som blir gitt symboliserer forholdet mellom giver og mottaker. Hvis ikke samme summen blir tilbakebetalt, kan det skape seriøse uvennskap mellom familier. Et sitat fra ei informant av Paula Holmes-Eber (2003) er et godt eksempel på den negative spenningen i en relasjon, som brudd på resiprositet kan medføre;

“ What´s 25 dinars for a bottle of perfume at a birthday, when I gave her 200 dinars! It´s nothing, 25 dinars” (Holmes-Eber, 2003:35).

Mens mannen feirer *hennah* gjør bruden seg klar til selve bryllupsdagen ved å gjennomgå et renhets-rituale. Hun drar sammen med kvinnelige familiemedlemmer og venninner på *hammam* (tyrkisk bad). Her får hun et bad, og gjør andre forberedelser til bryllupsnatten, som barbering av hele kroppen.

Dag 3: Bryllupsdagen, *Zifef*

Zifef er selve bryllupsfeiringen, som avsluttes med at paret drar til sitt nye hjem sammen. Dagen begynner med at brud og brudgom, nok en gang, drar hver for seg for å vaske seg på *hammam*. På

dagen forbereder familien mengder med små-kaker og juice, som de nærmere 500 gjestene skal få servert på kvelden. Serveringen blir snakket mye om i etterkant av feiringen, og er derfor svært viktig for festens suksess. Tove Stang Dahl (1992) skriver at:

“Det gir både vert og vertinne prestisje at det kommer mange gjester(...), og det er derfor vanlig å invitere mange, også fjerne bekjente, og uvenner” (Dahl, 1992:70).

Nour fortalte meg at en av de viktigste grunnene til at hun drar på feiringene til de hun ikke kjenner så godt, er de gode kakene og juicen som blir servert. Brudeparet leier egen bryllups-sal som festen skal holdes i på kvelden. Hvilken sal de leier har også stor betydning for ryktene som går etterpå, og er, som serveringen og antall gjester, enda en faktor som påvirker prestisjen til bruden og brudgommen og deres familier. Etter jeg hadde vært med på en bryllups-feiring i nabobyen Kelibia var det flere som spurte meg; «var det på sal- Emira?». Senere fant ut at sal-Emira var den fineste og dyreste salen i nærheten.

De store salene rommer opp til 500 mennesker. De to gangene jeg selv var med på denne bryllupsfeiringen var lokalene helt fulle med folk. Mennene satt bakerst i lokalet, og kvinner satt fremme ved scenen der brudeparet satt. Som på otia-festen som feires for bruden var det en hjerteformet hvit sofa plassert på scenen, som brudeparet satt i. Mannen var pyntet med dress, og kvinnen med hvit brudekjole. Håret til bruden var ikke dekket til på noen av de brudene jeg så. Kvinnelige gjester som jeg tidligere bare hadde sett med tildekket hår og kropp, så jeg her i kjoler med tynne stropper over skuldrene, og oppsatt hår. Det er ikke uvanlig at ugifte kvinner og menn vekker interesse for hverandre denne kvelden, en av mine informanter hadde møtt sin nåværende kone når han var på bryllupet til en slektning av seg.

Bryllupsnatten er helt spesiell fordi det er denne natten kvinnen bryter sin jomfrudom, som frem til denne dag har vært nøye bevoktet. Ekteskapet er i Islamsk rett den sanne arena for den gudommelige og lovlige seksualitet, all annen seksualitet er ulovlig (Dahl, 1992:86). Ei informant fortalte meg at kvinnen ofte var veldig nervøs denne kvelden, da seksuelle erfaringer var noe de ikke snakket mye om, verken mellom søstre eller venninner. Tabuet rundt å snakke om dette kan tenkes å komme som

følge av at kvinners seksualitet skal begrenses. Som diskutert i kapitelet om kjønnsroller, er det helt avgjørende for den horisontale æren til brudens familie, at hun kan bevise sin jomfrudom denne kvelden. Horisontal ære er en rett til respekt fra medmennesker, som familien mister dersom det blir offentlig at et kvinnelig familiemedlem har mistet sin jomfrudom før ekteskap. Mannlige familiemedlemmer som brødrene og fedrene til kvinnene har opp gjennom kvinnens oppvekst vaktet hennes seksualitet, med tanke på denne dagen, da familiens ære skal bekreftes, ved den såkalt «jomfru-test».

Jeg ble fortalt at en reaksjon fra mannen sin side hvis det denne natten viser seg at kvinnen ikke er jomfru, kan være at han skiller seg, eller at han beholder henne som kone, men behandler henne dårlig. Det er derfor veldig viktig for kvinnen at hun klarer å bevise sin jomfrudom denne kvelden. Mange andre steder i Midt-Østen har de et eget rituale rundt denne jomfru-testen. Wikan (1976) skiver om et stadie av ekteskapsetableringen blant sine informanter i Cairo, som kalles *duxla*. I dette stadiet konsumeres ekteskapet, brudens ære bekreftes, og brudeparet flytter sammen. Dette kan skje på «folkelig vis» eller «fransk vis». Ved førstnevnte skal brudgommen i påsyn av noen kvinnelige slektninger bryte jomfruhinnen til bruden med sin pekefinger, og etterpå vise blodflekker til gjestene. Hvis «fransk-måten» velges, drar paret hjem alene, og neste morgen må brudgommen vise brudens familie blodflekker (Wikan, 1976:99). I Azmour har de ikke et eget rituale rundt denne «jomfrutesten» lenger, men hvis brudens eller brudgommens mødre ønsker å se bevis på brudens jomfrudom, kan de komme dagen etter *zifef* for å se blodflekker. I mindre, nærliggende landsbyer ble jeg fortalt at de fortsatt har et rituale som var vanlig i Azmour før. Etter at festen på et leid lokale avsluttes, blir nærmeste familie med hjem til brud og brudgom. Brudeparet går inn på soverommet alene, og utenfor står kvinnene og roper på en måte som overdøver all lyd som eventuelt måtte komme fra rommet.⁷ Hvis kvinnen er jomfru, kommer mannen ut med stearinlys som er tent på et brett. Dette skaper jubel og glede blant gjestene, og festen fortsetter hjemme hos brudeparet.

⁷Kvinnene i Azmour «ropte» fortsatt på denne måten under de forskjellige markeringene, som er beskrevet i dette kapitelet.

Konkluderende bemerkninger

Unni Wikan (1976) skriver om ekteskapsetablering blant fattigfolk i Cairo, som en langvarig sosial prosess som vanligvis går over 2-3 år, der 5 formelle stadier markeres. Stadiene er; *ittifaq*-bestemmelse av brudepris og forlovelsesgave, *fatha*- første markeringen av avtalen, *shabka*-forlovelse, *katb 'ikkitab*- vielseskontrakten undertegnes, og siste stadie som er *duxla*- der brudens ære bekreftes gjennom jomfru-testen (Wikan, 1976:97). Gjennom dette og forrige kapittel ser vi at en tilsvarende langvarig sosial prosess, gjelder for ekteskapsetablering, også i Azmour. Prosessen starter allerede når mannen og kvinnen skal velge sine partnere, å få partneren de er interessert i, godkjent fra sine foreldre. *Pre-khotba*-møtet som jeg innleder kapittelet med, er det første viktige stadiet for ekteskapsinngåelse i Azmour, men er mer uformelt enn de andre. Brudens familie vurderer her mannen og hans familie, og hvis møtet er vellykket, kan det ende i at datoen for forlovelsesfest, *khotba*, blir bestemt. Deretter følger feiringene som beskrevet i kapittelet, og det hele ender med at bruden og brudgommen drar hjem til sitt nye hjem, der bruden skal bevise sin jomfrudom. I alle, både de formelle og uformelle stadiene av ekteskapsinngåelse spiller prestisje en stor rolle. Saifs fasade på *pre-khotba*-møtet forteller oss hvor viktig selvrepresentasjonen er for å skape det inntrykk han ønsker at familien til kvinnen skal få. Det er viktig at de får et bilde av han som en mann med ære og respektabilitet. Familiemedlemmenes ønske om å bevare eller øke sin vertikale ære og dermed prestisje og respekt, er viktig for hele prosessen med ekteskapsetablering nevnt i kapittelet. Dette innebærer at unge kvinner og menn bør finne en ekteskaps-partner fra familier fra lik (eller høyere for kvinnen) økonomiske og sosial klasse som egen familie. I tillegg bør innkjøpene av innredning være av god kvalitet, det bør serveres god mat og drikke på feiringene, og de bør leie de største, fineste bryllups-salene. Jo fler som kommer på bryllupsfeiringene, jo bedre er det for festens vellykkethet, samtidig er gjestene en trussel for familienes omdømme, ved hvilke rykter de sprer i landsbyen i etterkant.

5 Azmour før og etter revolusjonen

*“Mister president
You told me to speak without fear
But I know I can just get slapped
I see too much injustice
So I decided to send this message
Even though people told me I will face death
But until when the Tunisians are going to live in dreams?
Where is the right to free speech?”*

Sangtekst fra rapper: Hamada Ben Amor
(Filiu, 2011:147)



*14 januar 2013 markeres det i Azmours gater, at det er 2 år siden revolusjonen
Azmour. Januar 2013*

Jeg gjorde feltarbeid i Azmour på et spesielt tidspunkt, bare 2 år etter revolusjonen i januar 2011, som endte med at diktatoren Ben Ali ble avsatt. Jeg har valgt å skrive et kapittel om dette fordi det, naturlig nok, var noe som mine informanter var veldig opptatt av. Jeg ble fortalt mange historier om hvordan mine informanter hadde endret sin levemåte, fra januar 2011- da Zine El Abidine Ben Ali gikk av som president -til januar 2013, da jeg ankom Azmour. Noen av historiene skal jeg gjenfortelle i dette kapittelet, men mest legger jeg vekt på egne observasjoner fra feltarbeidet, som viser hvordan mine informaners religiøse praksis er i ferd med å bli mer konservativ. Et spørsmål jeg skal besvare i denne sammenheng er: *Hvordan er personers status og hierarkier mellom dem, med på å skape et «sosialt press», som fører til en endring av mine informaners religiøse praksis? Hvilke sosiale kategorier omskapes hos mine informanter, og bidrar til å endre deres verdensbilde?* Jeg skal i slutten av kapittelet bruke *hijabens* forbud under Ben Alis regime, og dens tilbakekomst de siste to årene, for å vise hvordan endringen fra et strengt sekulært samfunn, til et samfunn hvor religiøs praksis oppfordres, har direkte innvirkning på sosial praksis i landsbyen. I første del av kapittelet skriver jeg om revolusjonen og politikken som ble ført i forkant, sett i forhold til den politikken som føres nå.

Om revolusjonen

Den 14 januar 2011 samlet folk seg til store demonstrasjoner i hele Tunisia, de demonstrerte fordi de ønsket at den sittende president Zine El Abidine Ben Ali skulle gå av. Han rømte landet samme dag med sin kone og tre barn, de dro til Saudi Arabia hvor de i følge mine informanter også lever idag. Ben Ali hadde da vært president i 23 år, og gjennom sitt diktatur undertrykt viktige menneskerettigheter. Informanter delte spesielt mye frustrasjon over sin mangel på ytringsfrihet under regimet. De fortalte meg at de hadde vært redde for å snakke om politikk, eller praktisere sin religion mens Ben Ali satt som president. De visste aldri hvem som var spioner for regimet, og flere fortalte at de til slutt ikke engang stolte på sine egne familiemedlemmer. Det de fryktet var represalier, som kunne være for eksempel fengsling eller i verste fall henrettelse. Ben Ali førte en

hard linje mot ekstreme islamistiske bevegelser, og forbød all type religiøs praksis som han mente kunne tyde på at personer har konservative religiøse idéer. Jeg ble fortalt at menn i Azmour under regimet ikke turte å be morgenbønnen i morskéen, og at imamen selv, ikke var praktiserende muslim. Imamen hadde brukt all sin tid på å snakke fint om staten, og satt utenfor moskéen på en stol, mens mennene gikk inn for å be.

Den 14 januar 2013, 10 dager etter jeg kom til landsbyen, var de masse liv i Azmours gater. De feiret Ben Alis avgang to år tidligere med aktiviteter for barn og bilde- og videofremvisning på storskjerm, fra demonstrasjonen som hadde foregått i Azmours gater dagen Ben Ali gikk av. Den yngre generasjonen var viktig i forkant av, og under revolusjonen, fordi de gjennom internett og musikk klarte å formidle undertrykkelsen. Det var flere rappere som sang om forholdene i Tunisia, og på denne måten bevisstgjorde folket om den urettferdigheten de levde under (Filiu, 2011:37). Et utdrag fra en betydningsfull sangtekst, skrevet av rapperen Hamada Ben Amor, er gjengitt på første siden i kapittelet. Ved siden av unge rappere, hadde bloggere en viktig rolle. Det var gjennom blogg-innlegg befolkningen ble formidlet blant annet destinasjon og klokkeslett for de store demonstrasjonene. Tunisias mest profilerte blogger før revolusjonen, var den unge kvinnen Linda Ben Mhenni. Hun drev med kampanjer mot den brede internett-sensuren, og blogget jevnlig om sentrale hendelser som skjedde, av betydning for revolusjonen. For eksempel postet hun et blogg-innlegg, den 25 desember 2010, der hun forteller om opptøyene som fortsatt var til stede i Sidi Bouzid, en uke etter en ung mann som solgte grønnsaker, Mohamed Bouazizi, hadde satt fyr på seg selv i protest mot regimet (Mhenni, 2011:55).

I et nytt, demokratisk valg, vant *Islamist bevegelsen Ennahda* makten i Tunisia i mars 2011, med Rashid Al-Ghannouchi som leder. Dette er et parti som fører en mindre sekulær politikk enn Ben Ali gjorde, de slipper i større grad til religiøs praksis i det offentlige. Samtidig beskrives de, og ønsker selv å bli beskrevet, som moderate. De understreker at de skal beskyttet demokratiet, og menneskerettighetene. I internasjonal presse har partiet fått omtalelsen «islamistisk», noe partiet er redde for at kan misoppfattes. I en artikkel fra BBC står det at de politiske representantene i partiet

“now refer to Ennahda as «Islamic» rather than «Islamist» - on the basis that such a label carries negative connotations” (Lewis, 2011).

Den 6 februar 2013 ble lederen av det venstreorienterte *Demokratiske Patriot Partiet*, Chokri Belaid, skutt og drept på vei til jobben sin. Dette var til stor frustrasjon for mange av informantene mine, spesielt fordi det var spekulasjoner i om det var det sittende partiet Ennahda, som hadde bestilt drapet. De av min informanter som ikke stemte på Chokri Belaid's parti, beskyldte han for å føre samme politikk som Ben Ali hadde gjort. Senere i 2013, en måned etter jeg kom hjem fra feltarbeid ble Mohamed Brahmi drept, lederen av et annet opposisjonsparti. Disse drapene skapte store uroligheter i Tunisia. I Januar 2014 gikk derfor Ennahdas statsminister Ali Larayedh av, og Mehdi Jomaa ble ny, midlertidig statsminister, frem til neste valg. Dette med hensikt å roe urolighetene, Mehdi Jomaa leder nå et «non-partisan, caretaker government» (BBCNews, 2014b, 2013).

Den nye konstitusjonen som det tunisiske parlamentet la frem i januar 2014 beholder kvinners rettigheter slik de var skrevet i «code of personal status», og i tillegg anerkjenner loven for første gang, likhet mellom kvinner og menn. Den garanterer religionsfrihet, men setter islam som statsreligion (BBCNews, 2014a). Et viktig spørsmål i denne sammenheng er om loven reflekterer utviklingen som skjer på lokalt nivå, som i landsbyen Azmour? Dette skal jeg prøve å besvare i de neste seksjonene av kapittelet.

Jeg har i tidligere kapitler antydnet endringer som er i ferd med å skje lokalt i Azmour, som følge av skifte i politikken med en orientering mot et samfunn der religionen islam får større plass. Mine informanter var lykkelige over at de endelig kunne lære seg Koranen, og praktisere sin religion. De fleste av mine informanter var svært fornøyd med den ledende Ennahda bevegelsen, og de som ikke hadde tenkt å stemme dem ved neste valg, skulle stemme mer konservative partier, som islamistiske Salafi bevegelser.¹ Ut fra egne observasjoner og fortellinger fra mine informanter i landsbyen, mener jeg å se at samfunnet i Azmour, allerede da jeg var der våren 2013, hadde endret seg mye etter

¹Salafisme i Tunisia referer til en bred gruppe av religiøst konservative, som plasserer seg selv til høyre for Ennahda. Salafistene skjulte seg på 1900 og 2000tallet, for på denne tiden ble moderate og militante islamsitter satt i fengsel eller drevet til eksil, som følge av Ben Alis forbud (Marks, 2012)

revolusjonen.

I neste seksjon skal jeg vise hvordan aksepten av islam i det nasjonale politiske liv, kommer til uttrykk i hvordan aktørene i landsbyen Azmour lever sine liv. Flere informanter fortalte meg at det nye politiske systemet var forvirrende for dem. De opplevde et sjokk i etterkant av revolusjonen, der nye problemstillinger dukket opp. Det kan være nyttig å sammenligne mine informanters opplevelse av diktaturets fall, med Christian Krohn-Hansen (2001) sin forklaring på sjokket som de kommunistiske statene fikk ved kommunistpartiets slutt. Sjokket deres kom ikke av at alle hadde internalisert kommunistpartienes kosmologier, men fordi kommunistpartiets regimer innebar at politisk liv og dagligliv ble utformet innen visse rammer, og ved hendelsen i 1989, ble disse rammene endret (Krohn-Hansen, 2001:21). Selv om mine informanter ikke hadde internalisert regimet til Ben Ali sin kosmologi, var de forvirret som følge av at de politiske- og dermed også flere av de hverdagslige -rammene ble endret etter Ben Alis avgang. Ingen av mine informanter likte den politikken Ben Ali hadde ført, men regimet hadde over 23 år utformet faste rammer som var blitt en vane for mine informanter å leve etter.

Endringer uttrykt i folks hverdagsliv

Det gikk ikke mange dagene inn i feltarbeidet før informantene mine begynte å fortelle meg historier om hvordan deres hverdagsliv før revolusjonen var, i forhold til hvordan de lever nå. Disse historiene, sammen med observasjoner jeg tilegnet meg- med fordel i analytisk distanse til feltet - gjør meg i stand til å reflektere over hvordan statsmakten på mange måter har en tilstedeværelse i mine informanters hverdagsliv. Nettopp fordi styringsformen og politikken staten førte før revolusjonen, var så kvalitativ ulik den de fører i dag, kunne jeg ved hjelp av å sammenlikne historier fra aktørenes hverdagsliv mens Ben Ali var president, med egne observasjoner av hvordan de lever i dag, se hvordan staten har en direkte innvirkning på aktørenes rutiner og praksiser. Jeg begynner med å fremstille data jeg tilegnet meg, både gjennom samtaler med informanter og observasjoner i

deres dagligliv.

Gjennom observasjoner opplevde jeg en underliggende, implisitt, negativ «spenning» mellom de som brukte og ikke brukte *hijab*, og de som deltok og ikke deltok på koranskolen. Jeg opplevde denne spenningen for eksempel ved at kvinner på koranskolen spurte og gravde i hvorfor familiemedlemmer, som for eksempel moren til tolken min, ikke deltok. Tolken min følte denne «masingen» fra kvinnene som svært ubehagelig, og det var tydelig at hun tok deres spørsmål som kritikk for at moren ikke engasjerer seg i å lære Koranen. En av kvinnene som alltid deltok på denne skolen, var jeg en del på hjemmebesøk hos. Hun var mer konservativt religiøs enn mange av mine informanter, og ønsket at et Salafistparti skulle vinne det politiske valget. Når vi snakket om andre kvinner i landsbyen, refererte hun alltid til dem som; «(..)hun som bruker *hijab*» eller «(..)hun som ikke bruker *hijab*?» Et annet eksempel er det tydelige hierarkiet jeg observerte på koranskolen. Lærerinnen var øverst i dette hierarkiet, og hadde stor respekt fra de andre kvinnene, uttrykt gjennom måten de hilste på henne, og var overbeviste om at alt hun sa var sant. Etterfulgt av lærerinnen i hierarkiet var damen som gikk i *niqab*², som hadde bestått flere tester i Koranen, og kunne mye av teksten i hodet. Hun fikk ofte applaus av de andre kvinnene, og skryt av læreren. Deretter kom de av kvinnene som var flinkest til å lese Koranen riktig. Jo mer kunnskap de hadde om Koranen, jo mer skryt og anerkjennelse fikk de fra de andre kvinnene som deltok.

Daniel og jeg var en dag med Mehdi til nabobyen, da han skulle kjøpe seg en tradisjonelle rød lue, «*shashyya*». Denne type lue var det ellers kun noen av de eldre mennene i Azmour som brukte, og informanter sa at de som går med slik lue er religiøst konservative. Mehdi fortalte oss at til sin store overraskelse hadde han, etter å ha begynt å bruke luen, fått mer respekt av andre menn i Azmour. Som Mehdi sa selv: «*Nå hilser alle på meg*». Dette la jeg også selv merke til en dag vi gikk gjennom hovedgaten sammen. Han hadde bodd i England noen år, og var forbløffet, men glad, over de store forandringene som hadde skjedd de siste årene. Siden revolusjonen har befolkningen i Azmour søkt

²Jeg observerte kun 1 dame som brukte *niqab* i Azmour, i løpet av mitt feltopphold. De fleste damene brukte *hijab*, kun en av mine kvinnelige informanter dekket ikke til håret i det hele tatt.

kunnskap om, og begynt å praktisere sin religion islam. Dette hadde Mehdi kjempet for under regimet til Ben Ali, men flyktet til slutt fra landet i redsel for straffene.

Den underliggende «spenning» jeg observerte mellom de mer og mindre religiøst praktiserende personer i landsbyen, er vanskelig å beskrive. Dette er fordi kritikken mot de mindre praktiserende sjelden ble uttrykt på en eksplisitt måte til meg, eller til de kvinnene som ble kritisert. Jeg mener at «spenningen» utgjør en spesiell type gruppepress, hvor sosial påvirkning til å følge gruppenormer opptrer indirekte (Vaughan, 2011:245). Dette var et inntrykk jeg fikk ved selv å være tilstede i situasjoner, der kombinasjonen av mine informanters kroppsspråk og tale, passet med det jeg tidligere hadde sett, og samtaler jeg hadde hatt med informanter.

Det kan se ut som at mine informanter er kommet i en situasjon hvor de må omskape sine eksisterende sosiale kategorier, for å gjenskape en moralsk orden i samfunnet og staten (Krohn-Hansen, 2001:14). Et eksempel på dette er lærdommen som kvinnene får på koranskolen. Den religiøse kunnskapen de tilegner seg gjør at flere av deres sosiale kategorier rekonstrueres, som fører til en fornyelse av deres verdensbildet.³ Det som er riktig praksis, er det som står i Koranen. Dette innebærer for kvinnen at hun blant annet skal dekke seg til, bruke *hijab*, og at hennes bevegelsesfrihet i større grad begrenses til hjemmet. De religiøse verdiene er grunnlaget for de nye sosiale kategoriene til mine informanter. Eksempler på dette er kvinnene på koranskolens enighet i lærerinnens utsagn, om at en kone skal godta at mannen hennes slår henne, hun skal være tålmodig, og ikke skille seg fra han. Flere eksempler fra koranskolen viser hvordan mine informanter er åpne til, og glade for å få kunnskap om sin religion. Jo mer kunnskap de får, jo mer følger et behov for å omskape et flertall av allerede eksisterende sosiale kategorier. Mitt inntrykk var at denne prosessen gikk uten særlig motstand, for mine informanter var lykkelige over å lære om sin religion, slik at de kunne praktisere den riktig.

Spesielt en av mine kvinnelige informant, som var i 50årene, viste stor begeistring for at samfunnet

³Krohn-Hansen (2001) bruker begrepet «kosmologoi», synonymt med «verdensbilde». Han skriver at et slikt omfattende begrep bør dekke de mest grunnleggende antakelsene som kommer til uttrykk i dagliglivet- antakelser om universet, om menneskers plass i naturen og i samfunnet, og om sosiale relasjoner (Krohn-Hansen, 2001:152)

var i ferd med å forandre seg til å bli mer konservativt religiøst. En dag jeg var på besøk tok hun meg med inn på rommet til sønnen sin, der det var en data, for å vise meg facebook-kontoen sin. Hun viste bilder av folk fra Salafist partier, som er religiøst ultrakonservative, og skrøt av alle gode gjerninger de gjorde. På et av bildene hun viste meg var representanter fra Salafist-partiet på besøk nord i Tunisia, for å dele ut tepper til de som frøs i kulda. Informanten min virket veldig begeistret over partiet, fordi de gjorde slike gode gjerninger. Jeg fant mye nyttig informasjon i alle facebook bildene hun viste meg, det som vennene hennes hadde «delt» eller «likt», kunne gi meg noen hint om de ting som opptar folk. Et av bildene illustrerte Ben Alis tidligere forbud mot at kvinner brukte *hijab*. Bildet var manipulert slik at det viser at Ben Ali prøver å dra av en jente hijaben hennes, mens hun bestemt, holder den igjen. Et annet bilde illustrerte «det nye», mer religiøst orienterte Tunisia, ved et bilde hvor Michael Jackson var plassert ved siden av et bilde av en kjent *sheikh*.⁴ Over sto det skrevet; ‘Ben Ali inviterte Micheal Jackson til Tunisia, nå inviteres *sheik* [navnet på sheiken]’. Bilder som illustrerer poenger som disse, var ofte delt og likt på facebook siden hennes.

I neste seksjon skal jeg beskrive hvordan Azmours befolkning i kjølevannet av de nye politiske rammene, er i ferd med å utvikle nye sosiale kategorier om kvinnens plass i samfunnet. Jeg skal diskutere hvorfor dette kan bli en trussel for kvinners rettigheter.

Ny Politikk- en trussel for kvinners rettigheter

Etter at Tunisia i 1956, ble frigjort fra Frankrike, fikk president Habib Bourguiba makten, til år 1987. Han førte gjennom disse årene en «pro-vesten» politikk, hvor han innførte «*Code of Personal Status*» i 1956. Denne loven utgjør en av de mest liberale lovene som eksisterer i den arabiske verden, også i dag. Loven har vært gjeldende fra 1 januar 1957 og beskytter kvinners rettigheter. Kvinner fikk blant annet stemmerett, det ble forbud mot polygami, de fikk rettigheter ved skilsmisse, og de ble motivert til å ta utdanning (Holmes-Eber, 2003:4). Man skulle kanskje tro at den spesielle

⁴En sheikh er en muslimsk lærer.

situasjonen til kvinner i Tunisia, med tanke på deres rettigheter, ville svekke noen av samfunnets idéer om klare kjønnsroller og separerte sfærer for kvinner og menn. Men disse idéene sto sterkt i Azmour, med mange likheter til samfunn i Midt-Østen, som ikke har innført liknende lover for kvinners rettigheter. En forklaring kan være at det sekulære regimene ikke klarte å ødelegge den kollektive identitet og personlighet som følger troen på islam, fordi de overså viktigheten av *familien* (Dahl, 1992:61). Selv om regimene satte forbud mot konservativ religiøs praksis, opprettholdte folk en kollektiv islamsk identitet.

Før jeg reiste på feltarbeidet hadde jeg lest i media om demonstrasjoner holdt av kvinner i Tunisia, på bakgrunn av deres bekymring for at deres rettigheter skulle bli svekket i den nye konstitusjonen, som Ennahda var i ferd med å utvikle. Til min overraskelse møtte jeg ingen bekymringer rundt hva som vil skje med kvinners rettigheter fremover, hos mine informanter i Azmour. Rettighetene virket som en selvfølge for dem. Den profilerte bloggeren Linda Ben Mhenni (2011) uttrykker i et intervju at hun mener at tunisiske kvinners frigjorte stilling har vært veldig viktig både før, og etter revolusjonen. Hun sier at hun nå er bekymret for at islamistene skal komme tilbake til politikken, og fortsetter med:

“Det får de gjerne gjøre, men når jeg hører islamistenes leder Rached Ghannouchi si at det var de som startet revolusjonen, blir jeg redd. Vi har ikke gjort alt dette for at vi skal bli en islamistisk republikk” (Mhenni, 2011:14)

Hijaben kommer tilbake

Paula Holmes-Eber (2003) illustrerer gjennom en episode fra sitt feltarbeid i Tunis, hvordan president Ben Ali førte en politikk, som nektet kvinner å bruke *hijab* offentlig;

Upon my return to Tunis in 1993, however, I was surprised to find that Shedia had stopped wearing the formal veil. When I asked why, Latifa explained that the government’s new policies had forced Shedia to abandon the hijab or lose the job. It

seemed that the new Ben Ali government had made a policy that forbade hiring veiled women for government jobs, their position being that women who had adopted the hijab would of course have adopted other conservative Islamic beliefs including the place of women at home- and therefore they would rather not be working anyway!
(Holmes-Eber, 2003:20)

Første gang Holmes-Eber (2003) besøkte Tunis, i år 1986-1987, var det flere kvinner som brukte *hijab*, spesielt de som gikk på universiteter. Når hun så vender tilbake i 1993 og 1994, er det ikke lenger vanlig å se kvinner med *hijab*, selv på universiteter. Informantene hennes begrunner dette med politikken Ben Ali førte, med et forbud mot tildekkede kvinner i statlige jobber, noe mine egne informantere mange fortellinger, bekrefter. Montaha, en av mine kvinnelige informanter hadde trosset dette forbudet, og gått med *hijab* til universitetet i Tunis. Dagen etter hadde hennes far, som bodde i Azmour, fått besøk av politi som advarte om at hun ikke kom til å få jobb, og at hun ville miste studieplassen sin, hvis hun kom med *hijab* til universitetet dagen etter.

Da jeg kom til Azmour hadde jeg på forhånd hørt fra tunisiere som bor i Norge, at det ikke er mange kvinner som bruker *hijab* der. Dette var noe som interesserte meg, fordi jeg ønsket å forberede meg slik at min egen kledning på ingen måte skulle virke støtende for mine informanter. Til min overraskelse så jeg med en gang jeg ankom Azmour at det jeg hadde hørt var feil, for der brukte de aller fleste kvinnene *hijab*. Jeg forsto etter kort tid at denne misforståelsen kom av at det hadde skjedd store endringer de siste to årene. Etter Ben Ali gikk av som president ble hans politikk, som blant annet hadde flere forbud mot religiøs praksis, opphevet. Derfor hadde flere og flere kvinner begynt å bruke hodeplagg igjen. Det å kunne praktisere religionen sin fritt, var noe mine informanter uttrykte stor glede over. De hadde over flere år under Ben Alis regime, ikke turt å lese Koranen, så nå jobbet de for fullt, for å få oversikt over hva deres religion går ut på.

En hendelse fra feltarbeidet viser dette tydeligere: Jeg var på besøk hos min nabo Habibe, og vi satt på en madrass på gulvet hjemme i stuen hennes. Barna løp frem og tilbake til skuffene, for å hente de fotoalbumene som Habibe ville at jeg skulle se. Vi satt og bladde gjennom flere album, med bilder

tatt for ca. 5 år tilbake. På et bilde fra et bryllup de hadde vært på, står Habibe sammen med kvinnelige slektninger. Jeg hadde møtt flere av dem før, men det var vanskelig å kjenne de igjen, fordi de på disse bildene gikk uten *hijab*. De hadde på seg kjoler med stropper, som gjorde at armene deres syntes, og noen av dem hadde også uttringing. Mens vi så på dette bildet sukket Habibe og tok hånden sin for ansiktet. Hun fortalte meg at hun alltid blir så flau, når hun ser hvordan hun gikk kledd. Nå går hun aldri utenfor dørstokken uten at *hijaben* er ordentlig festet, og hun kunne i dag aldri vist armene sine offentlig, slik som på bildene tatt for få år tilbake. Hun uttrykte ikke først og fremst et sinne til president Ben Alis politikk som forbød hodeplagg, men en stor skam over seg selv, for at hun kunne gå slik kledd.

Samtlige av mine kvinnelige informanter var veldig opptatt av å lære seg Koranen. De ønsket å følge alle krav som følger med religionen, som for eksempel bønn 5 ganger om dagen. Som nevnt tidligere kunne de frivillig delta på koranskole, to ettermiddager i uken, hvor en lærer kom og fortalte historier fra Koranen, svarte på spørsmål, samt lærte dem hvordan Koranen skulle leses. De var alle opptatt av å lære mest mulig, og i løpet av de to timer lange kursene, så jeg aldri noen som sa imot lærerinnens uttalelser. De nikket og sa seg enig i alt hun fortalte og besvarte. Ved et av disse kursene var det en eldre dame som slet med store smerter i bena og hadde vanskelig for å gå, som spurte lærerinnen om det var godtatt at hun ba mens hun satt på en stol. Hun fikk et kort og konsist svar fra lærerinnen: *“Så lenge du kan reise deg for å vaske på kjøkkenet ditt, kan du be på knærne”*. Det var ingen motargumenter fra kvinnene til de svaret lærerinnen gav. Dette fordi kvinnene hadde stor respekt for henne, og tok gladelig imot de råd som kunne gjøre dem til gode muslimer.

Konkluderende bemerkninger

Tidspunktet for mitt opphold var svært optimalt med tanke på datainnsamling. Den politiske situasjonen i Tunisia gjorde at mine informanter nå kunne snakke åpent om politikk og religion, noe de selv sa at ville vært umulig i årene før revolusjonen.

I kapittelet har jeg vist hvordan de nye politiske idéer, ført av islamist bevegelsen Ennahda, raskt forplanter seg til synlig praksis på et lokalt plan, i landsbyen Azmour. Mine kvinnelige informanters interesse av å lære seg mer om islam og begynne å bruke *hijab* igjen, har en sammenheng med den politikken som Ennahda fører. Men kanskje en enda viktigere begrunnelse for de raske forandringene som skjer, er det sosiale presset mellom personer lokalt i landsbyen. Det er om å gjøre å «være gode muslimer», og konservativ praksis belønnes med status, som gir respekt fra medmennesker i landsbyen. Jeg bruker koranskolen som eksempel flere steder i avhandlingen, fordi forandringene som er i ferd med å skje, kommer mer eksplisitt til uttrykk her. Mine kvinnelige informanter virket utelukkende positive til forandringene mot et mer konservativt religiøst samfunn, til tross for at det innebærer endringer i deres dagligliv. Koranlærerens mange taler om mannens legitime rolle som overhode, kan for eksempel se ut til å påvirke den sosiale aksept for at en kvinne skiller seg med mannen sin. Endringene som skjer kan gå ut over kvinnenenes stilling i samfunnet, selv om deres rettigheter fortsatt er sikret i loven.

Det er fortsatt status for kvinner i Azmour å ha en utdanning fra universitet, og delta i arbeidslivet. Hvis utviklingen fortsetter kan det i fremtiden være kvinnene som ikke studerer- og dermed ikke har kontakt med unge ugifte gutter før ekteskap - som har høyest status. Dette er kun mine egne tanker og refleksjoner, etter selv å ha bevitnet det sterke sosiale presset mot korrekt religiøs praksis, i landsbyen. Det var bare én av mine informanter som ikke brukte *hijab*, og hun prøvde å overtale meg om at jeg heller ikke trengte å dekke til håret, med argumenter som at “*folk ikke bryr seg*”. Det skal bli spennende å se, når jeg i august skal på besøk til en informant i Azmour, om denne kvinnen har «gitt tapt» for det sosiale presset, og begynt å bruke *hijab*, hun også.

Konklusjon

Gjennom avhandlingene har jeg forsøkt å vise hvilke sammenhenger ulike sider av ekteskapsetablering har, med mine informanters begreper om ære. Familier i Azmour er kollektive, hvor hvert enkelt familiemedlems identitet er knyttet til familienavnet. Handlinger som én person i familien gjør, vil påvirke alle familiemedlemmene med skam eller ære. Familie-omdømmet er derfor svært viktig for blant annet ekteskapsmulighetene til hvert familiemedlem, men også for deres respektabilitet. Gjennom avhandlingen har jeg vist ulike eksempler på tilfeller hvor familie-omdømme og æren er truet, og hvilke strategier mine informanter bruker for å beskytte sitt rykte i ulike situasjoner. Personer fra de forskjellige familiene er mistenksomme til hverandre, og alle er veldig opptatt av hva folk i landsbyen snakket om. Det er derfor viktig for familiene med privatliv, noe som i Azmour kom til uttrykk gjennom byggestilen, med murvegger som omringer boligene til hver patrislekt, og det faktum at det nesten bare er slektninger som besøker hverandre.

Flere ganger i avhandlingen har jeg kommet tilbake til offentlighetens relevans. Kun det som kommer ut offentlig kan påvirke familiens ære, og kan gå utover familiemedlemmers respektabilitet. For å beskytte familieæren skal kvinner være beskjedne, og følge andre regler som er bestemt i samfunnets æreskodeks. Den mest tydelige strategien for å beskytte familie-æren er den fysiske segregeringen mellom kvinner og menn i samfunnet, men også kjønnsrollene og ulike sosiale nettverk for kvinner og menn i landsbyen, er viktig.

Vertikal ære, som er bestemt ut fra familiens økonomiske og sosiale velstand, er et sentralt aspekt ved ekteskapsetablering i Azmour. Den vertikale æren til hvert familiemedlem påvirker også

familie-omdømmet i sin helhet. På grunn av forventningen om en sosial og økonomisk likhet mellom brud og brudgom, har de familier med mer vertikal ære, mulighet til å finne ekteskapspartnere til sine barn fra familier med like høy- eller høyere for kvinner -sosial klasse. I velstående familier blir derfor valg av partner til de unge gifteklare familiemedlemmene lettere, men også prosessen i forkant av bryllupet, fordi familien har nok penger til å kjøpe inventar til sine døtre, og bygge hus til sine sønner. I kapittel 4 viste jeg gjennom et empirisk eksempel at mannens selvrepresentasjon er spesielt viktig på det først møtet mellom familiene til en kvinne og en mann som har fattet interesse for hverandre. Mannen skal på dette besøket imponere kvinnens familie, og lager seg en fasade der egenskaper som er med på å heve hans vertikale ære, fremheves.

I forkant av, og underveis i bryllupsfeiringen, skal familienes økonomiske potensiale beskues av nesten hele landsbyen. Fordi arrangementene er offentlige er familie-omdømmet utsatt, derfor var mine informanter opptatt av at «alt måtte være på stell» disse dagene. Dette var viktig for å minske rykter i etterkant, som kan være negative for omdømmet. Jeg skriver «minske», fordi uansett hvor fint et bryllup hadde vært- i form av pen sal, god mat, flere typer kaker og juice -fant folk noe negativt ved feiringene som de kunne snakke om i etterkant.

Helt spesielt for Tunisia er kvinners rettigheter som er lovfestet i «code of personal status». Siste kapittel forsøkte jeg å vise utviklingen på det lokale plan i Azmour, mot et mer konservativt religiøst samfunn. Det ser ut til at mine informanternes verdensbilde- definert som grunnleggende antakelser som kommer til uttrykk i dagliglivet -i fremtiden vil være antakelser som i større grad har sitt fundament i deres religion islam.

Bibliografi

BBCNews. 2013 (Juli). *Tunisian politician Mohamed Brahmi assassinated.*

(Url: <http://www.bbc.com/news/world-africa-23452979>)

BBCNews. 2014a (Januar). *Tunisia assembly passes new constitution.*

(Url: www.bbc.com/news/world-africa-25908340)

BBCNews. 2014b (Januar). *Tunisia PM Ali Larayedh hands over to Mehdi Jomaa.*

(Url: <http://www.bbc.com/news/world-africa-25669687>)

Berg, Einar (ed). 1989. *Koranen*. Oslo: Universitetsforlaget.

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Broch, Harald Beyer. 2002. *Jangan Lupa: An experiment in cross cultural understanding*. Oslo:

Novus forlag.

Casell, Joan. 1987. *Children in the Field. Antropological Experience*. Philadelphia: Temple

University Press.

Dahl, Tove Stang. 1992. *Den muslimske familie-en undersøkelse av kvinners rett i islam*. Oslo: Universitetsforlaget.

Dodd, Peter C. 1973. Family Honor and the Forces of Change in Arab Society. *International Journal of Middle East Studies*, no 1(4), p.40–54.

Fangen, Katrine. 2004. *Deltagende observasjon*. Bergen: Fagboklaget.

Filiu, Jean-Pierre. 2011. *The Arab Revolution: Ten lessons from the Democratic uprising*. London: C Hurst & Co.

FN-sambandet. 2012 (29.02). *Tunisia Den tunisiske republikk*.

(Url: <http://www.globalis.no/Land/Tunisia>)

Goffman, Erving. 1992. *Vårt rollespill til daglig*. Oslo: Pax forlag.

Hallaq, Weal B. 2009. *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hejaiej, Monia. 1996. *Behind Closed doors, Womens Oral Narratives in Tunis*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Holmes-Eber, Paula. 2003. *Daughters of Tunis: Women Family, and Networks in a Muslim City*. Boulder: Westview Case Studies in Antropology.

Joseph, Suad. 1996. Patriarchy and Development in the Arab World. *Gender and Development*, no 2(4), p.14–19.

- Krohn-Hansen, Christian. 2001. *Det vanskelige voldsbegrepet*. Oslo: Pax forlag.
- Larsson, Gøran. 2006. *Att lasa Koranen: En introduksjon*. Oslo: Verbum Forlag.
- Lewis, Aidan. 2011 (October). *Profile: Tunisia's Ennahda Party*.
(Url: <http://www.bbc.co.uk/news/world-africa-15442859>)
- Marks, Monica. 2012 (Oktober). *Who are Tunisias Salafis*. The Middle East Channel.
(Url: <http://mideastafrica.foreignpolicy.com/who-are-tunisia-s-salafis>)
- Mauss, Marcel. 1967. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. New York: Norton Library.
- Mhenni, Lina Ben. 2011. *Tunisian Girl: blogger i den arabiske våren*. Oslo: Spartacus forlag.
- Murray, Stephan O. 1997. *Islamic Homosexualities. Culture, History, and Literature*. New York: New York University Press.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1987. A Childrens Diary in the Strict Sense of the Term: Managing Culture-Shocked Children in Brazil. *Human Organization*, 78–83.
- Seymour-Smith, Charlotte. 1986. *Dictionary of Anthropology*. London: Macmillan Press.
- Solheim, Jorunn. 1998. *Den åpne kroppen. Om kjønnsymbolikk i moderne kultur*. Oslo: Pax forlag.
- Stewart, Alex. 1998. *The Ethnographers Method*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Stewart, Frank Henderson. 1994. *Honor*. Chicago: University of Chicago Press.

Vaughan, Michael A Hogg & Graham M. Vaughan 2011. *Social Psychology*. London: Pearson Education Limited.

Wadel, Cato. 1991. *Feltarbeid i egen kultur: En innføring i kvalitativt orientert samfunnsforskning*. Flekkefjord: Seek forlag.

Wikan, Unni. 1976. *Fattigfolk i Cairo*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.

Wikan, Unni.: 2008. *Om Ære*. Oslo: Pax forlag.